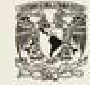
José Antonio Mateos Castro

América Latina y la filosofía de la historia

Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

AMÉRICA LATINA
Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

COLECCIÓN
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
18

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

José Antonio Mateos Castro

AMÉRICA LATINA
Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2014

La publicación de este libro se hizo gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del Proyecto de Investigación: *Diversidad Filosófica en América Latina en la Segunda Mitad del Siglo XX*. Número de Proyecto: IN400311-3. Responsable: Dr. Mario Magallón Anaya.

Mateos Castro, José Antonio, autor.
América Latina y la filosofía de la historia : /
José Antonio Mateos Castro. -- Primera edición.
192 páginas. -- (Colección filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe ; 18)
ISBN 978-607-02-5552-6
1. Historia – Filosofía. 2. América Latina -- Historia -- Filosofía. I. Título. II. Serie
D16.8.M375 2014

Diseño de portada: D.G. Irma Martínez Hidalgo

Primera edición: junio de 2014
Fecha de edición: 20 de junio de 2014

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Torre II de Humanidades, 8º piso,
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Correo electrónico: cialc@unam.mx
http://www.cialc.unam.mx

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)
ISBN: 978-607-02-5552-6 (Obra)

Impreso y hecho en México

A la memoria de Bolívar Echeverría
y Ricardo Aviléz Espejel.

A mi familia toda que me ha acompañado
y cuidado hasta este momento de juventud
acumulada... a la que se encuentra
conmigo, a la del otro lado del río Bravo
y a la que está en las montañas del sur de
este país en donde mis muertos descansan.

A los compañeros y amigos con los que
he caminado y seguiré caminando para
construir un mundo otro…

El lomo de la continuidad histórica ofrece una línea impecable al tacto y a la vista; pero oculta cicatrices, restos de miembros mutilados e incluso heridas aun sangrantes que sólo se muestran cuando la mano o la mirada que pasan sobre él lo hacen a contrapelo. Conviene por ello perderle el respeto a lo fáctico; dudar de la racionalidad que se inclina ante el mundo "realmente existente", no sólo como ante el mejor sino como ante el único mundo posible, y confiar en otra menos "realista" y oficiosa que no esté reñida con la libertad.

BOLÍVAR ECHEVERRÍA

El don de encender la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiógrafo que esté convencido de que ni los muertos estarán seguros ante el enemigo si es que éste vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer.

WALTER BENJAMIN

Quizá dormidos somos, verdades de dormidos conocemos. Tal vez alguien nos mira que dormimos. Y yo te invoco en sueños, y me salvo, y al salvarme te salvo si me escuchas.

RUBÉN BONIFAZ NUÑO

AGRADECIMIENTOS

Este libro es producto del esfuerzo y del diálogo constante que hacemos conjuntamente estudiantes, profesores y maestros de la licenciatura en Filosofía, así como de las autoridades que la dirigen, por eso, mi gratitud a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Estoy seguro que sin ello, hubiera sido difícil construir y crear éstas ideas *fronéticas, temperantes y poiéticas*.

Mi agradecimiento al Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León (Conarte), por haber galardonado este trabajo con el Premio de Ensayo Filosófico Raúl Rangel Frías en el año 2012.

ÍNDICE

PRÓLOGO

El hacer y el quehacer de la filosofía en general y de las filosofías en particular es una labor que se realiza desde un ser situado históricamente en una realidad que demanda respuestas de la condición humana, en un mundo que transita hacia nuevos estadios de significación y de sentido, donde la fragmentación de los saberes, la desilusión y el desencanto se han posicionado para desvanecer los conocimientos, la Epistemología, la Ontología y las ontologías regionales que se potencializan, desvanecen y deconstruyen formas de analizar los modos de ser del ente y de las ontologías circunstanciadas de filosofías desde un nuevo horizonte filosófico de comprensión.

Es en esta nueva realidad de la modernidad alternativa radical de nuestra América es que se da a la luz el texto del joven filósofo *fronético*, *temperante*, *imaginativo* y *poiético* José Antonio Mateos Castro, *América Latina y la filosofía de la historia*, precisamente en un momento, donde algunos filósofos de gran envergadura filosófica como: Jürgen Habermas, que al final del siglo XX, levantaba las manos al cielo para dar gracias por "la muerte del "virus" de la filosofía de la historia". La cual ahora resurge y se resignifica con la capacidad explicativa de la reconstrucción y de la explicación histórica-filosófica del conocimiento y de la historicidad humana, donde el sujeto de la modernidad histórica adquiere y reconquista su lugar en el mundo, como de la historicidad fenoménica y óntica de la expresividad y de sus modos de ser y del obrar.

Allí donde los espacios pequeños y las esferas privadas se hacen presentes de manera inequívoca y se resemantiza

la filosofía de la historia, como la historia de las ideas filosóficas, políticas, sociales, culturales, económicas, científicas, etc., en una construcción ontoepistémica desde un horizonte simbólico e iconográfico de nuestra América, que se expresa en un modo de ser común de lo humano en la realidad histórica temporal. Se puede decir, que de la misma forma de que no existe filosofía e historia de las ideas filosóficas, políticas, educativas tradicionales, sino más bien, reactualizadas y puestas al día, a pesar de la resistencia de grupos, de estirpes, de cuadrillas, de hordas, de un mundo de anarquismo, indeterminado y sin un horizonte epistémico y político, de privatismos y de pequeñeces; ahora, y por lo mismo no habrá hiperpolítica, sino filosofía política y eticidad o gran política y de las filosofías previas, sin la venganza de lo local y lo individual en lo comunitario y lo social. Sobre todo cuando se vive las experiencias de la separación o reconfiguraciones de grandes regiones que se separan o se reunifican movidas por el dictado mundial del capital globalizado. Hoy en el mundo se está observando que grandes porciones de la población dignas de ser tenidas en cuenta, les han vuelto la espalda a los políticos con indiferencia y aversión. Por esto mismo, se requiere la reconstrucción de una historia de la filosofía y de las ideas desde abajo desde el horizonte ontoepistémico benjaminiano, como expresión del *Ángelus Novus* de la historia.

En este mundo sin un carácter suficientemente definido y una sociedad sin identidad, se urden de forma masiva los ataques, los contraataques y el regreso a las reservas tradicionales de la historia de la filosofía y de la política clásica. Se muestra con gravedad, en algunas regiones, Estados y naciones las limpiezas étnicas y las masacres de crímenes de urbes enteras, allí donde la política no existe como recurso de negociación de lo posible, frente a los excesos de lo imposible y a la prepotencia del poder del Estado y de las organizaciones económicas mundiales.

Con la globalización, las totalidades de las continuidades políticas de la época clásica, que mantuvieron juntos a los seres humanos en grandes conformaciones modernas comienzan a emigrar y transformarse, como son las antiguas identidades de los Estados nacionales y su gusto por la convivencia, lo cual demanda un nuevo instrumento hermenéutico de interpretación y de explicación de la filosofía de la historia, de la política, etc.

> La nueva grandiosidad de nuestra época aparece en el horizonte como la monstruosa Internacional de los usuarios terminales. Más agudamente que en la era de la política clásica, se manifiesta, a la vista de estas grandes unidades hiperpolíticas, una terrible verdad: que la cultura superior ha exigido demasiado a ese animal de grupos pequeños que es el *homo sapiens*, pues éste no ha sido capaz de engendrar prótesis emocionales y simbólicas para moverse por las grandes superficies. Cuando se estanca la producción de prótesis, las clases políticas de países enteros pierden su capacidad de gestión y de maniobra. Justamente aquellas sociedades que dan la impresión de ser como civilizaciones integradas a medias, pueden retroceder tras la pérdida de sus imaginarias prótesis políticas, a estirpes neuróticas.[1]

En la globalización el humanismo, la humanidad, el ser humano, el sujeto social, el "hombre de carne y hueso", han sido desvanecidos de la historia, para ser sólo parte de los procesos histórico-sociales y convertidos en medio y no en fin. Allí donde el sentido de la vida y del ser humano de relación situado se derrumban y se desdibujan, de cierta forma, y lo que permanece es la nada, la carencia, la privación y donde la negación lo engloba todo. La existencia humana,

[1] Peter Sloterdijk, *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, España, Ediciones Siruela, 2008, p. 78.

el ser humano, que era en otro tiempo prisionero de la temporalidad, ha caído en un vacío que parece imposible de llenar y ahora se desinteresa por la vida. Así, la existencia y el mundo humano carecen de objetivos y de sentido, domina la monotonía, el aburrimiento y el tedio el cual surte un efecto deshumanizante donde el ser humano se vuelve pobre del mundo, de las cosas *ontofenoménicas*, fácticas, políticas e hiperpolíticas y culturales en el cual "han sido arrojados".

La conciencia del ser humano de la pérdida de sentido o del "olvido del ser" lo coloca ante un mundo incierto de incertidumbres e inseguridades, ante la situación de ser colocado en mera inmediatez y reducido a cosa u objeto. Ser en el mundo, de la modernidad alternativa radical implica, o más bien, es una polaridad entre el ser humano y el entorno; esto es, de la cualidad y la relación entre sujeto y objeto, como las formas constituyentes de la modernidad occidental.

Una de las singularidades del siglo XX es de precaverse del progreso y de la renovación. Fue el siglo de la modernidad, ensayo de nuevas aspiraciones políticas, en ciencia, en moralidad, en tecnologías. Siglo progresista de la política concreta y limitada que favorece y justifica las prácticas del poder horizontal y democrático, pero también de dominio y de exclusión, de dictaduras, de totalitarismo, de fascismo, de falangismo, y de las prácticas nazis, etc.

Más allá de la concepción y de la superación de la dicotómica heideggariana, de la modernidad: sujeto-objeto, allí donde tal dicotomía ha quedado relegada; ésta es, más bien, una relación sujeto-objeto, zona analógicamente intermedia, allí donde precisamente surge el *sentido* entendido como *afectación,* como *afección* en la relación del sujeto con el entorno, con la cosa, con el otro como conciencia situada y particularizada existencialmente, que al ser separada del mundo y colocada en situación es afectada por la angustia, la desesperación y la nada.

Allí donde el tedio y la desesperación si son huérfanos de la dicotomía, de la polaridad, los que pierden su sentido, ante la *ausencia afectiva* de relación entre los sujetos y las cosas. Ante esto qué queda: nada menos que el ser, rodeado de la nada y de los modos no esenciales que ocultan la verdadera naturaleza del ser. El tedio se cierra a nosotros mismos y al mundo, pero éste en su forma más radical puede conducir a un cambio y puede llevar a superar el vacío, ante la urgencia y la añoranza de otros tiempos concebidos como *kairos*, de una temporalidad que transita dialéctica e históricamente del presente-pasado/presente-futuro, como proceso de acercamiento y distanciamiento en ese estar reconstruyéndose, interpretándose desde el ser humano, sujeto situado, afectado y en situación, por las situaciones fácticas, temporales del mundo de la vida. Por ello, el tiempo no es estático sino dinámico, porque en éste, el cambio es lo que dialécticamente permanece.

El tedio, en sí, más allá de Heidegger, no es posible superarse, no obstante de que forma parte de la existencia humana, permanece en la lógica de la transgresión. Lo importante es aceptar que el tedio forma parte de la condición humana en la vida histórica concreta. Por ello, éste puede ser una fuente de conocimiento al crear un espacio para la reflexión sobre el ser humano y el mundo. Puede decirse que "el tedio no nos conduce a ningún tipo de comprensión total del *sentido del ser*, pero sí puede ofrecernos alguna que otra indicación sobre cómo vivimos de hecho".[2] El tedio está transido de la nihilización de la existencia, de la vida, allí donde el sentido es ya no tener sentido.

En la pospolítica y en la posmetafísica de la posmodernidad, es posible observar que:

[2] Lars Svendsen, *Filosofía del tedio*, España, Ensayo/Tusquets, 2006, p. 169.

> Desde las desiertas construcciones imaginarias del útero social se precipitan innumerables pánicos postpolíticos y difusos desamparos, para los que el nombre común de <Postmodernidad> es todavía el nombre civilizado. El mismo fenómeno puede aparecer en el tercio inferior de las naciones ricas, así como en casi todos los niveles de los pobres. Durante los cambios de la forma de mundo, muchos individuos y familias se sienten de pronto como abandonados por todos los buenos espíritus políticos. El compromiso de los que son muchos con una gran forma interconectada termina en perjurio o en hipnosis fracasada. En el peor de los casos, ningún miembro de una sociedad se sigue creyendo en serio que esa sociedad sea suya. Un presentimiento de esas peores posibilidades flota justamente hoy en el ambiente del rico hemisferio occidental. [...] Es la época sin <síntesis> de la que Robert Musil habló por primera vez, que empieza a mostrar sus exigencias. Si no fuera porque el sistema occidental del Estado de bienestar como útero de ayuda social se ha ganado su reconocimiento por medio de una cierta capacidad de funcionamiento, la ausencia de una tarea común evidente hubiera triturado las grandes sociedades de la era industrial en un abrir y cerrar de ojos.[3]

En cambio, la modernidad occidental desde el Renacimiento hasta el siglo XX reclama el puesto del ser humano en el Cosmos, como sujeto histórico productor y producto de la historia; para ello unirá a la ciencia, la técnica, la racionalidad y el método científico. Es la recuperación y perfeccionamiento espiritual y cultural del ser humano en su camino al progreso constante. Precisamente es en esa modernidad que se empieza a descubrir la historicidad del mismo ser humano y el peso específico de la cultura y sus inherentes legados recibidos.

[3] Peter Sloterdijk, *op. cit.*, pp. 76-77.

Hoy el mundo de la vida y de la historia han cambiado magistralmente, tanto que no se sabe hacia dónde nos llevará el "barco", empero, hay posibles encallamientos. Pero ante esta realidad y desde la modernidad alternativa radical vislumbramos, resurgir la esperanza de utopías de mundos posibles más justos y humanos.

Sólo me queda dar la bienvenida al libro de José Antonio Mateos Castro, *América Latina y la filosofía de la historia*, con la expectativa de que éste sea la experiencia compartida de muchas más.

Gracias mi querido "Toño" por compartir tus conocimientos, saberes, imaginación y creatividad *poiética* con todos: alumnos, amigos y maestros.

Mario Magallón Anaya
Cd. Universitaria, D. F., a 29 de junio de 2014.

INTRODUCCIÓN

El siglo XX abre con el fin de una visión omnicomprensiva del devenir histórico, cuestión que puso en tela de juicio a la filosofía de la historia, debido al derrumbe de las teorías generales de la sociedad y concepciones del proceso histórico como historia con sentido en términos universales. Hoy parece que tales visiones omnicomprensivas del devenir histórico confirman el fin de la historia, de todo proyecto, de todo sentido, de toda posible transformación. Sentencias confirmadas también de manera historiográfica por la caída del muro de Berlín, la desaparición de la Unión Soviética y el bloque socialista y, por el supuesto, llamado triunfo pacífico del estado liberal (Fukuyama).

Sin embargo, consideramos que la filosofía de la historia ha de ocuparse de los acontecimientos humanos (androdicea) con sentido, a manera de flechas, apuntando hacia un blanco; el reino de Dios (San Agustín de Hipona), el Estado nacional (Hegel), a una sociedad de iguales (Marx), al liberalismo democrático (Fukuyama) o, inclusive, al fin de los metarrelatos (Lyotard), lo que implica hacer inteligible las acciones humanas, los temores y las propias esperanzas, que no son otra cosa que la toma de conciencia, de la cual, se forma parte de la historia; ya sea cualquier individuo, pueblo o cultura. Esta es una posibilidad de construir la memoria colectiva y el sentido de comunidades y sujetos colectivos en el presente; esfuerzo y posibilidad por reescribir el significado de eso que llamamos nuestra América (José Martí).

En ese tenor, la filosofía latinoamericana ha tenido especial interés por el aspecto histórico, y es nuestra tradición fi-

losófica más representativa y profunda, ya que ella nos lleva y sigue llevando a preguntar por ¿Quiénes somos?, es decir, por nuestra identidad y lugar que ocupamos en la historia. Al preguntarnos por nuestra historia hacemos filosofía de la historia desde nuestra memoria, desde las injusticias y opresión sufridas. Ella es la expresión de los esfuerzos que realiza el hombre americano por resolver sus problemas y dar sentido a su andar en el tiempo.

Por eso, aquí defendemos la idea, más allá de afirmaciones escépticas, desencantadas y apocalípticas, que la filosofía de la historia no terminará mientras exista la demanda de sentido social, cuestión que nos remite a preguntas sobre nuestro peculiar modo de ser y lugar que ocupamos en el devenir histórico. Porque el problema fundamental de la filosofía es el esfuerzo por comprender e interpretar el sentido del acontecer humano, la esperanza de que las cosas se transformen y la humanidad logre sus más altas metas (Kant).

Así, el trabajo que presentamos es un ejercicio de repensar lo *minúsculo,* porque si la historia se trata de contar hechos, tendrá que contarlos todos, ya que una historia "universal" también tendría que referir lo que no ha tenido lugar y ha quedado en el camino y, no sólo lo grande y lo pequeño; esto nos permitirá repensar la experiencia de la barbarie, de justicia a víctimas y oprimidos como un deber, como justicia de la memoria de los excluidos, para el caso, de esta América sufrida de conquistas, golpes de estado, dictaduras militares, revoluciones frustradas, intervenciones extranjeras, guerras sucias, etc. Pero además, llena de una historia panfletaria, racista, utilitaria y machista que ha hecho de nuestro pasado repositorio de virtudes morales y herramienta para la homogeneización cultural y legitimación de los grupos en el poder.

La memoria, sostenemos, mantiene vivas las injusticias pasadas, a través del testimonio y la acción de recordar, que median, como el detective que investiga y devela el carácter

mercantil del botín de la historia, el intento de leer los acontecimientos con un valor universal a ultranza. Si los hechos son algo que nos golpea, asirlos es tarea entonces de la memoria, ejercicio hermenéutico del pasado como construcción de nuestro presente. Lo contrario, el olvido, habrá de ser el desprecio hermenéutico de los sin-nombre, de aquello que cuestiona la facticidad desde lo que quedó en mera posibilidad. Rememorar para desedimentar, para ver los múltiples sentidos latentes detrás de las significaciones que han permitido la continuidad de imágenes históricas, cuyo botín de guerra, como afirma Walter Benjamin, ha sido conducido por el "cortejo triunfal". Es así que la *tesis de filosofía de la historia* de Benjamin, nos permitirá un análisis y una lectura a "contrapelo".

Para lograr nuestro cometido hemos dividido nuestra investigación en tres capítulos; en el primero hacemos un esbozo sobre la relación entre filosofía e historia desde la antigüedad clásica griega hasta la Ilustración. Desarrollamos explícita la relación entre filosofía e historia en dos filósofos paradigmáticos de la modernidad, Emmanuel Kant y Friedrich Hegel, filósofos que hacen de la historia una categoría de explicación y comprensión de los asuntos humanos y también una racionalidad que definirá a los diversos sujetos de la historia, situación que tendrá sus manifestaciones paradójicas en el devenir histórico de nuestro continente.

Mostramos cómo en la modernidad el hombre se enfrenta a su única responsabilidad, su historia, ya que a través de ella va adquiriendo conciencia de lo que es y de lo que puede llegar a ser. Este mundo humanizado de la modernidad, cuya pauta es el hombre concreto, constituye la única realidad, por eso, de inicio el mundo es mera confusión y la filosofía será el esfuerzo por dar cuenta de la realidad entera y sentido al ámbito de la libertad (Kant). En ese marco nos preguntamos si en América existió la llegada de la mayoría de edad o en-

trada del espíritu, ideas y problemas que están en el fondo de las reflexiones de la filosofía de la historia y que, muchas veces, cierran la posibilidad de comprensión de otros horizontes existenciales, humanos, temporales e históricos.

Lo cierto es que la toma de conciencia de este proceso histórico de la modernidad, muestra cómo los hombres y las culturas concretas, en relación con otros hombres y otras culturas, luchan por imponer o alcanzar sus propios fines o intereses, a costa de muchos. En el fondo, es un conflicto permanente de modos peculiares de existencia, que expresan la pretensión que anima a un determinado proyecto de civilización, "racionalizando, ilustrando, modernizando" a otras culturas y otros sujetos.

En el segundo capítulo, abordamos la creencia de que la historia persigue fines de emancipación humana que el hombre proyecta en ella, es decir, una concepción del progreso incesante, que supone un término en que el hombre se liberará de sus sujeciones, mostrándose una historia resultado de su acción, capaz de vencer las fuerzas irracionales que rigen los acontecimientos e instaurando finalmente un orden racional (Hegel).

El proyecto moderno se legitimó en las narraciones que operaron, en términos de filosofía de la historia, como forma de entender, recordar y ordenar el saber y el sentido histórico; una emancipación de los hombres y las sociedades a través del sujeto racional moderno, que ocupó el centro de la enunciación de la verdad bajo un supuesto progreso hacia la libertad y la soberanía de los pueblos, hacia una distribución igualitaria de riqueza e historia universal con carácter de ley o norma que le daba orden y sentido a todo el proceso histórico.

Se revisan las contradicciones de la razón moderna como discurso unificador en Friedrich Nietzsche y en Walter Benajmin. Mientras Nietzsche hace la crítica desde el individuo

rebelde, el héroe, y más tarde el superhombre; Walter Benjamin lo hará desde la solidaridad de las víctimas que lucharon, pero que finalmente cayeron bajo las ruedas de la modernidad y el progreso. En sus *tesis de filosofía de la historia*, sostiene que no hay progreso, no hay un gran relato, no hay un cuadro omnicomprensivo de la historia, sólo representaciones del pasado construidas por grupos y clases sociales dominantes, es decir, una visión histórica que oculta, bajo sus dobleces, algo que no aparece en los registros de la historia.

Ahondamos en la crisis y el debate sobre los metarrelatos y el fin de la modernidad a través del postestructuralismo francés, con Jean F. Lyotard; la teoría crítica alemana, con Jürgen Habermas; y la sociología neoconservadora norteamericana, con Daniel Bell. Por supuesto, dentro del debate mencionado problematizamos el *fin de la historia* en el ámbito de las ciencias sociales y de la filosofía. Pasando revista a las ideas de Lyotard, Gehlen, Francis Fukuyama, Gianni Vattimo y Foucault, y, así, comprender lo que está debajo de la afirmación del fin de la historia, a saber; el fin de una imagen del mundo y otra crisis más de la conciencia burguesa que ha representado la conciencia histórica de la "humanidad".

Se trata pues, de pensar en América Latina dentro de otro proceso de devenir, donde converjan y emerjan sujetos y grupos marginales, culturas e historias calladas por las imposiciones teóricas e ideológicas de los centros de poder y deliberar una filosofía de la historia "desde abajo". Si la historia es la historia de los hombres y el hombre su hacedor, entonces el hombre y su historia están en un constante hacerse, proyecto y comprensión de la posibilidad de ser siendo en el tiempo; por eso, la historia no puede estar clausurada, ya que de otro modo, el hombre, como ente histórico, abandonaría la tarea de historiar la historia, su historia y la posibilidad de transformar su presente.

Problematizamos la recepción latinoamericana del discurso posmoderno para su esclarecimiento, es así que pasamos por sus detractores en la tradición filosófica latinoamericana; Arturo Andrés Roig, Gilberto Valdés, Mario Magallón, Franz Hinkelammert, Gabriel Vargas Lozano, Adolfo Sánchez Vázquez, Pablo Guadarrama; y sus defensores como Roberto Follari, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, José Joaquín Brunner y Norbert Lechner.

En el último capítulo, lo que hacemos es mostrar el largo andar y su lugar en el devenir de la historia del filosofar latinoamericano, haciendo hincapié en un filosofar con relación a las circunstancias histórico-concretas, en otras palabras, el ejercicio del filosofar no necesariamente es una actividad abstracta, también es fruto de un modo situado de ver la realidad, el reflejo de un modo específico y auténtico de acercarse y dar cuenta de ella. Lo expresado, supone que desde el inicio, el filosofar latinoamericano buscó y sigue buscando el reconocimiento de la dignidad ontológica y antropológica de América Latina como esfuerzo constante de pensar las necesidades sociales, culturales y políticas.

La reflexión filosófica latinoamericana es ejemplo del compromiso con la realidad social, como sostiene Arturo Andrés Roig, la historia de las ideas latinoamericanas no está separada de un marco ético-político, es decir, del ámbito de la razón práctica. La reflexión filosófica tiene un papel transformador y creador de sujetos concretos, recuperando la condición histórica de la realidad, la primacía de modos concretos de ser sobre la conciencia y el pensamiento. Si preguntamos sobre nuestro filosofar, lo hacemos sobre las condiciones que permiten la conformación de un discurso latinoamericano, es decir, sobre un discurso propio, sobre una filosofía que ha reflejado nuestros problemas, nuestro ser concreto e histórico.

Es por eso que los hombres y las culturas se vuelcan sobre la historia, ya que ella es el horizonte de sus posibilidades y

la finitud de sus acciones, de su vida; la posibilidad sin límites de sus deseos y el límite de la posibilidad de sus realizaciones. Tanto lo ideal como lo concreto son parte de la historia, en el origen de toda realidad hay siempre un sueño, y en el origen de toda lucha una utopía, pero una que tiene la función de cuestionar a la facticidad y, que al mismo tiempo, avizore los límites de lo posible para transformar al presente, a su historia desde sus decisiones libres, y rescatar así la vigencia de la dignidad humana.

Una filosofía de la historia que emana del conocimiento del pasado y de su sentido en Latinoamérica, pero además una historia que había sido olvidada y que se hace necesario hoy recuperar para elevar su dignidad ontológica y antropológica, recobrando lo más pequeño, el recuerdo de los sin-nombre, de lo que no ha tenido lugar y ha quedado en el camino por un automatismo lógico (Kant) y una metafísica del espíritu (Hegel) que acabó suplantando y enmascarando a otras culturas, desdramatizando la existencia concreta.

La tarea es pensar y problematizar una interpretación *social de la historia*, cuyo objetivo sea hacer una *historia desde abajo*, es decir, recuperar, de las experiencias excluidas de la memoria histórica y de su devenir, una relación distinta entre pasado y presente. En ese sentido, hablar de *historia desde abajo*, es darle nombre a las víctimas permanentes de los sistemas de dominación: esclavos, siervos, campesinos, proletarios, minorías étnicas, sociales, culturales o religiosas, etc. Oprimidos que han resistido, luchado y siguen luchando y levantado la voz contra la dominación. Contiendas que son movidas por el sacrificio de las generaciones vencidas, memoria de los diferentes actores políticos o sujetos colectivos de nuestra América que son todavía fuente de inspiración permanente para los procesos de emancipación. Una historia a “contrapelo” (Benjamin), como un “contrarrelato” (Dussel) que busca lo silenciado, lo no dicho, el hablar de la corpora-

lidad que sufren los diferentes sujetos colectivos de nuestroamérica, desde la cara oculta de la modernidad que recorrió su camino "civilizador" y "humanizador", ocultando y oprimiendo rostros que pagaron con su vida la acumulación del capital originario, por eso tenía razón Walter Benjamin cuando afirmaba que, "No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie".

Por ello, consideramos que en nuestro continente existe un *estado de rebelión* del pueblo latinoamericano que está tomando dimensiones históricas; los sujetos colectivos van mostrándose y madurando políticamente y hoy son referencias ineludibles en el hacer y quehacer político. Las deudas y agravios que le han dado vida a la historia, aparecen súbitamente como relámpago *desde abajo*, como *instante mesiánico* (Benjamin), de crisis, de ruptura que mezcla al pasado y al futuro y, por supuesto, a un presente intensamente vivido.

Si el pasado nos habla, tal vez una forma de escucharlo y recogerlo sea el proyectar, en ese pasado revisitado, los problemas que agitan y mueven nuestro presente. De este modo, los sujetos colectivos habrán de ser movidos por múltiples mensajes de la historia, por otros compromisos, otras preguntas, para alimentar la memoria y mover a la práctica social.

Hoy, comunidades, colectivos o grupos, muestran que son el fundamento de las instituciones y del poder político al poner el grito de alerta en calles, plazas públicas o, en términos benjaminianos, cobran conciencia en estos *instantes de peligro* (jeitzeit); tiempo que se enfrenta a los poderes, tiempo de la gran transformación de la historia que rompe con el *continuum* del devenir histórico en un momento de crisis económica mundial; donde las maquiladoras no duermen, donde mucha gente vende diarios que no saben leer, cosen ropas que no pueden vestir, lustran autos que nunca serán suyos y levantan edificios que jamás habitarán.

I. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: UN ACERCAMIENTO

Filosofía e historia y filosofía de la historia

El historiador piensa no sólo lo "humano". La atmósfera en que su pensamiento respira naturalmente es la categoría de duración (…) el tiempo de la historia, realidad concreta y viva abandonada a su impulso irreversible, es el plasma mismo en que se bañan los fenómenos y algo así como el lugar de su inteligibilidad.

Marc Bloch, *Introducción a la historia*.

Reconocemos que es evidente la relación entre los distintos saberes, debido a que no podemos afirmar, de manera categórica, que existan estudios puros, ya sean históricos o filosóficos. Muchas veces, si se quiere alcanzar "rigor" y "objetividad", son necesarias las conclusiones de otras disciplinas: aquellas que permitan y contribuyan al esclarecimiento de problemas que merecen atención, los relacionados con el hombre. Esta forma de entender la conexión entre los saberes hace notar una interdisciplinariedad y, para el caso, no quedan exentas la historia y la filosofía.

Dentro de la filosofía, la historia tiende a comprenderse en dos sentidos: por un lado, como *la ciencia* que dirige el conocimiento de hechos, es decir, aquella que reconstruye cientí-

ficamente las acciones; por otro, como la organización de esas acciones conforme a un *plan* o una *idea*. A la primera acepción se le ha llamado filosofía crítica o formal de la historia; a la segunda, filosofía especulativa de la historia,[1] categorías que desarrollaremos con más profundidad más adelante.

En la historia de la filosofía encontramos ejemplos de filosofías especulativas: desde las concepciones de la historia como decadencia, ciclo, reino del azar, hasta las de orden providencial, del progreso del cristianismo, y la modernidad, respectivamente. Lo anterior, presupone que el proceso histórico está basado en un factor capital, en motor de desarrollo, llámese Dios, conciencia, voluntad, idea o razón, además, supone una concepción de tiempo; ya sea lineal, en espiral, providencial o cíclico.

De esta forma, no podemos deducir que ambos acercamientos filosóficos estén separados; por el contrario, muchas veces en la historia de la filosofía una visión especulativa de la historia —el presupuesto de un motor capital en el proceso histórico y la concepción de tiempo— ha llevado a reflexiones epistemológicas y metodológicas de ella. Revisemos esto.

La filosofía griega, tanto presocrática como clásica, está fundada en una metafísica rigurosamente antihistórica, ya que la historia, considerada como ciencia del obrar humano que se manifiesta en un mundo cambiante, es imposible de conocer; porque es una ciencia opuesta al orden inmutable del cos-

[1] La primera se ocupa de las investigaciones, análisis y especulaciones que dedican su atención a la naturaleza de la realidad histórica, de las categorías pertenecientes a la historia, independientemente de los hechos concretos; la segunda, sobre las investigaciones, análisis y, ante todo, especulaciones que tienen como objeto a la historia concreta y que aspira a ordenar los hechos según un plan o una idea. En la presente investigación, esencialmente nos centraremos en la segunda, ya que el objetivo es encontrar, en el caos de acontecimientos humanos, algún sentido y finalidad, lo que implica hacer inteligible la racionalidad de las acciones humanas y las propias esperanzas, que no es otra cosa que la toma de conciencia de formar parte del devenir histórico.

mos[2] que legisla como canon y esencia del hombre griego: en la política, en el arte, en la tragedia y en la filosofía. Así lo muestra el filósofo Parménides, el metafísico, al afirmar: "Todo es eterno, algo que existe no puede convertirse en nada. El cambio es imposible [...]. El ser es lo que es, fuera del ser no hay nada." Y agrega:

> No nos queda más que un camino que recorrer: el ser es. Y hay muchas señales de que el ser es increado, imperecedero, porque es completo, inmóvil, eterno. No fue, ni será, porque es a la vez entero en el instante presente, uno, continuo. [...]. Termino aquí mi discurso fidedigno y mis reflexiones sobre la verdad. Oye ahora las opiniones de los mortales.[3]

Esta concepción filosófica consideró que el mundo perceptible, perecedero y múltiple no es motivo de conocimiento, ya que es caótico y debe subordinarse a la sabiduría teórica, al pensamiento lógico que protege contra el cambio y la caducidad, para poder, luego, alcanzar la inmortalidad de los dioses. En consecuencia, la historia, en estos términos, tendría que ser imposible. Así nos lo recuerda Aristóteles: "*El tiempo está hecho para olvidar [...]. El conocimiento procede de lo que no es tiempo: La contemplación.*"

Todas las cosas se generan y se destruyen en el tiempo. Por eso, mientras que algunos decían que el tiempo era "el más sabio", el pitagórico Parón lo llamó con más propiedad

[2] El cosmos representa para el hombre griego el modelo o canon de toda actividad humana: orden, belleza, armonía, sin principio ni fin. El cosmos legisla y hace que lo posible advenga. Es reconocer la ley universal, porque de esta manera el hombre dispone de un precepto para sus propias obras, no sólo externas, como la política o el arte, sino también internas: el equilibrio del alma, su serenidad e impermutabilidad. En contraposición al mundo sublunar, convulso hasta el límite de su aniquilación.

[3] R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos: edad antigua*, Barcelona, Herder, 1982, pp. 13-16.

"el más necio", porque en el tiempo olvidamos. Es claro, entonces, que el tiempo tomado en sí mismo es más bien causa de destrucción que generación, porque el cambio es en sí mismo un salir fuera de sí, y el tiempo sólo indirectamente es causa de generación y de ser. Un indicio suficiente de ello está en el hecho de que nada se genera si no se mueve de alguna manera y actúa, mientras que algo puede ser destruido sin que se mueva, y es, sobre todo de esta destrucción, de la que se suele decir que es obra del tiempo. Pero el tiempo no es la causa de esto, sino que se da en caso de que el cambio se produzca en el tiempo.[4]

Aristóteles, al respecto de la historia, nos dice en su *Poética*:

> Ahora bien: también resulta evidente, por lo que hemos dicho, que la obra propia del poeta no es tanto narrar las cosas que realmente han sucedido, cuanto contar aquellas cosas que podrían haber sucedido y las cosas que son posibles, según una verosimilitud o una necesidad. En efecto: el historiador y el poeta no difieren por el hecho de escribir sus narraciones uno en verso y el otro en prosa —se podría haber traducido a verso la obra de Heródoto y no sería menos historia por estar en verso que en prosa—; antes se distinguen en que uno cuenta los sucesos que realmente han acaecido y el otro los que podían suceder. Por eso la poesía es más filosófica que la historia y tiene un carácter más elevado que ella; ya que la poesía cuenta sobre todo lo general, la historia lo particular. Lo genérico, es decir, que un hombre de tal clase hará o dirá, verosímil o necesariamente, tales o cuales cosas; es a este tipo de representación a la que tiende la poesía, aunque atribuya nombres a sus personajes; lo particular es lo que ha hecho Alcibíades o lo que le ha sucedido.[5]

[4] Aristóteles, *Física,* Madrid, Gredos, 1995, pp. 285-286.
[5] Aristóteles, *Poética,* Madrid, Aguilar, 1972, pp. 87-88.

Tal afirmación aristotélica deviene del género poético de la tragedia. Desde la *Orestiada* hasta *Antígona*, la tragedia griega dejó ver la aspiración fundamentalmente racional de comprender, y posiblemente, incluso, de explicar las pulsiones y conflictos internos de la condición humana, al tratar de darle un sentido al cúmulo de emociones y pasiones que dirigen la existencia. La tragedia recuperó así las contradicciones del mundo humano (la *tekné*), del logos humano, afirmándolo y entretejiéndolo con la eternidad y la voluntad de los dioses, haciendo estallar entre los hombres lo que secularmente fue reprimido para violentar el orden y arrebatar los derechos. Es por eso que la poesía trágica es un acto de recuperación de una totalidad negada, que, polimórfica, dinámica, conflictiva y, sobre todo, humana, restituye lo sensible, lo finito, lo humano como fuente de sentido.

Bajo estas afirmaciones podemos encontrar la idea de que el tiempo vivido es una potencia negativa; es un tiempo que todo lo devora; que infunde temor e inspira el deseo de salir de él. El ser de Parménides, las ideas de Platón, la sustancia aristotélica, el Dios como motor inmóvil, el concepto de eternidad, son ejemplos claros de lo afirmado.

A pesar de tal concepción metafísica antihistórica,[6] la tragedia griega, con Esquilo, Sófocles y Eurípides, recuperó las contradicciones del mundo humano, de la *tekné*, del logos humano. La tragedia fue expresión, entonces, de las contradicciones del mundo de lo humano, de las oposiciones griegas: —polis-extranjero, masculino-femenino, griego-bárbaro, etc.— y de la oposición del hombre frente a los dioses, contradic-

[6] Aunque reconocemos que los griegos tuvieron una experiencia dramática del cambio, el monumento de su arquitectura y su escultura reflejaron una barrera contra el cambio, un antídoto contra la caducidad. Es por eso que a través de la filosofía se concilió la realidad del cambio y la permanencia del orden cósmico. Esto lo lograron a través del pensamiento lógico, las conceptualizaciones metafísicas y desarrollo de la mente que reflexiona sobre sí misma.

ciones que, en última instancia, describen las tensiones históricas de Atenas y que aún sigue vigentes en pleno siglo XXI.

Por el lado de la filosofía, Anaxágoras afirmaba que "Las técnicas son conquistas de la humanidad." Protágoras decía "El hombre es la medida de todas las cosas" porque de los dioses nada podemos saber; "Todo fluye, todo está en movimiento, nada dura eternamente", filosofaba Heráclito. Desde la filosofía, se consideraba que el hombre, el tiempo y el movimiento eran la esencia de todas las cosas; el fuego prometeico de la razón técnica se afirmaba y oponía al logos y al saber de los dioses, esto es, al logos teórico, a la contemplación. Esta actitud desalojó las constantes y seguras permanencias construidas por el pensamiento contemplativo, a las que se aferraba la existencia presa del vértigo, para arrojarse nuevamente, de manera ineluctable, al tiempo, al mundo, al hombre, es decir, a la historia.[7] Para clarificar esta afirmación, rescatemos algunos ejemplos.

Tucídides, en su libro *Historia de la Guerra del Peloponeso*, "Un bien para siempre", nos dice que la historia es un producto humano que se sustenta, ya sea en las capacidades o estupideces de los hombres. El historiador buscó causas humanas conforme a la naturaleza del hombre y causas sociopolíticas de las acciones de éste, a través de categorías de periodicidad, regularidad, previsión; bajo la pluralidad del acontecer político, la cual, se alcanza analizando *la naturaleza humana* y haciendo los acontecimientos humanos producto de la racionalidad, y que el historiador trata de hacer inteligibles. Tucídides, en ese sentido, indagó en los mecanis-

[7] Tenemos que decir que si bien es cierto los griegos Herodoto y Tucídides hacen de la historia una ciencia, un mundo racional, no existe una filosofía de la historia propiamente hablando, porque ello significaría hacer del tiempo de los hombres, dentro de la filosofía, una suprafísica, que igualaría o estaría por encima del espacio natural: se vería en él la realización de un fin distinto al del cosmos. No existe, por lo mismo, una concepción global perteneciente a los asuntos humanos ni de su historicidad. Esto aparecerá con la tradición judeo-crisitina.

mos más profundos del movimiento histórico, poniendo énfasis en elementos psicológicos y convirtiendo a la naturaleza humana en el motor más profundo de la historia.

Otro ejemplo, de las relaciones entre filosofía e historia, es Polibio, historiador griego seducido por el imperio romano. Relata y explica la conquista romana, analizando la constitución que la hizo posible. Para lograrlo, tuvo que refundir las historias particulares en la historia universal; concretamente, la de la expansión romana que había sometido a su poder casi la totalidad del mundo, en ese momento el conocido y dominado por el Imperio. Bajo un intelectualismo histórico, Polibio, en su obra, da gran espacio a las acciones de los grandes personajes: para él, es el individuo pensante el que ocupa el primer plano de la causalidad histórica: príncipes y jefes de Estado controlan el juego político por medio del cálculo y la previsión. A través de discursos, manifiestan el pensamiento y proyectos que determinan los actos, descubriendo la causa debido a la cual palabras o actos conducen al fracaso o al éxito. Por tal razón, los héroes, los grandes personajes de la historia, son fríos, positivos y calculadores, en oposición a los perdedores de la historia, que son irracionales y apasionados. Dice Polibio: "que se echen la culpa a sí mismos, por las faltas que cometieron contra la razón".[8] Ya que todo aquél que se abandona a las fuerzas oscuras, inevitablemente fracasa.

Sin embargo, la fortuna y el azar *(Tyché)* representan los límites de esta visión racionalista de la causalidad histórica, tesis filosófica que permea y determina tal racionalismo. La fortuna, aquella que cambia de forma imprevista el curso de los acontecimientos, mantiene un poder regulador sobre la historia. Es ella la que saca adelante los acontecimientos del mundo; la que se superpone a las causas humanas, aunque no las desplace de manera absoluta.

[8] Citado en Guy Bourdé y Hervé Martin, *Las escuelas históricas*, Madrid, Akal, 2004, p. 21.

Por lo anteriormente dicho, no podemos negar que, a pesar de la tarea metodológica e historiográfica de los historiadores grecorromanos[9] mencionados arriba, es evidente la relación que existe entre la filosofía y la historia en los discursos históricos, ya que aparecen categorías filosóficas como *la naturaleza humana*, *el destino*, *la fortuna*, *la razón*, *el poder*, fundadas dentro del ámbito de la filosofía.

Caído el Imperio Romano, el mundo entero pereció con él. De su derrumbamiento nace la comunidad cristina, y el cristianismo como nueva imagen del mundo. Así nos dice Étienne Gilson,[10] cuando, al orientar hacia un fin trascendental al hombre y naturaleza, el Cristianismo modificó las perspectivas históricas aceptadas y hasta el sentido mismo de la noción de historia como revelación y realización de un motivo importante por sus posibles consecuencias. Los cristianos no sólo dominaron la temporalidad, sino también el alma tanto de creyentes como de paganos, al tratar de reducir o explicar toda la historia a través de la historia sagrada.

Los escritores de historias cristinas no creían hallarse en una nueva edad, sino que pretendían absorber y asimilar la vieja: cristianizar el conjunto de la historia humana, insertándola de manera lineal en la tradición bíblica y eclesiástica: “convertir la historia universal en historia de la salvación”.[11]

De esta manera, pasado, presente y futuro —bajo esta concepción de historia— se conectaron de manera vital y lógica

[9] Hemos dejado de lado a otros historiadores, no por ser menos importantes, sino porque consideramos aquellos que permiten confirmar el objetivo del trabajo. Historiadores como Jenofonte, en su obra *La Ciropedia*, mostró la preocupación sobre la naturaleza del poder y su técnica. Otros historiadores, de los cuales sólo tenemos referencia, en fragmentos de otras obras, son Éforo, Timeo; también, después de Polibio, en plena dominación romana, Diodoro de Sicilia, Plutarco, Salustio, Tito Livio y Tácito, entre otros.

[10] Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Ediciones RIALP, 1981.

[11] Joseph Fontana, *La historia de los hombres*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 52.

en la tierra, creando la historicidad, cristianizando todo el devenir humano en un proceso universal, providencial, apocalíptico, única vía de realización que monopoliza la comprensión del devenir humano. La venida de Cristo será entonces el acontecimiento central de la historia de los hombres, señalando un antes y un después en el devenir del tiempo.

Desde ésta perspectiva, San Agustín de Hipona, en *La ciudad de Dios*, periodizó la historia en función de la historiografía sagrada, es decir, relacionando el tiempo con la eternidad, afirmando que los hombres son peregrinos, extranjeros hasta el final de los tiempos, cuando Dios "separe" a las dos ciudades; la *de Dios* y la *Terrena*. Agustín captó el proceso histórico en su conjunto y en su significado más profundo. Mostrando que la sustancia de la historia del hombre es un conflicto entre dos ciudades, las cuales se entremezclan en el mundo terrenal, realizando así una peregrinación hacia la tierra de promisión o patria celestial. Esta visión escatológica de la historia supone un plan previo y un *telos* único, donde el pasado es comprendido a partir del futuro que lo ilumina y le da sentido, en otras palabras, es la realización del *Plan de Dios* para la salvación de la "humanidad". Para ello, tenía que explicarse el plan divino en distintas etapas históricas.

El obispo de Hipona lee en el presente el presentimiento del porvenir que aún no es. El pasado que ya no se revive y se perpetúa en la imagen presente de la memoria. Nos revela la conducta de la providencia en los asuntos del mundo: la lucha entre hombres esclavos del hombre y hombres servidores de Dios. Esta forma filosófica de entender la historia se sustenta desde el horizonte religioso, contrastando la eternidad de Dios con el misterio del tiempo. Por eso, el estudio de la historia servía al cristiano como lección moral y como confirmación de su fe con la secuencia de los milagros y de las profecías.

Sin embargo, es en el siglo XVIII cuando la filosofía y la historia[12] se vinculan de manera muy cercana. Así lo expresa Carbonell: "las relaciones que mantienen la historia y la filosofía son el signo del Siglo de las Luces. Relaciones tan íntimas que a veces las dos palabras llegan a ser sinónimas, considerando el mismo tema".[13] Si Aristóteles mostró indiferencia con respecto a la historia, dominando la tradición occidental hasta mediados del siglo XVIII, fueron la Revolución Francesa primero y Norteamericana después, las que revelaron que el presente albergaba la posibilidad de romper radicalmente con el pasado. Sólo a partir de ese momento la filosofía comenzó a preguntarse si la razón podría tener una moral y una responsabilidad intrínsecas y si, sobre esa base, no debería desarrollar una relación más activa y profunda con el presente, con la historia. En este contexto es que se habla del progreso, del espíritu humano de manera reiterada,[14] dentro de la filosofía y la historia, explicando y jerarquizando causas, extrayendo de las particulares la general de los asuntos humanos, como lo hacen Montesquieu y E. Gibbon desde una Historia filosófica. O Voltaire y Kant interrogándose de manera global sobre la

[12] Cabe resaltar que por cuestiones metodológicas y de extensión del texto, no abordamos a un filósofo esencial dentro de la tradición de la filosofía de la historia, a saber; Giambattista Vico. Sin embargo, cabe decir que es él quien crea el mundo de los hombres en su *Ciencia nueva,* en ella, imagina el orden y sentido de la historia civil, de las acciones humanas. Mostrando el relato del hombre desde su estado originario (bestial) a su más completa humanidad. El hombre en la historia se va transformando así mismo, se hace a sí mismo y, al mismo tiempo, genera lengua, religión, filosofía, instituciones, etc., ya que el hombre sólo puede conocer aquello que ha hecho. Y es precisamente este ámbito de la historia en donde el hombre es obra de sí mismo. En el fondo, el planteamiento viquiano refleja la historia asumida y pensada con libertad, como obra del hombre y su única responsabilidad. Se puede decir, que el hombre es historia, temporalidad, circunstancialidad, porque es en la historia donde se muestra su continuo hacerse y desarrollarse. *Cfr.* Giambattista Vico, *Ciencia nueva,* II tomos, Madrid, Planeta De-Agostini, 1996.

[13] Charles-Olivier Carbonell, *La historiografía*, México, FCE, 2001, p. 95.

[14] Ejemplos claros de ello son Turgot, con *Cuadro filosófico de los progresos* (1750), y Condorcet, con *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos* (1794).

marcha de las sociedades humanas haciendo de esta manera Filosofía de la historia.

Es un marco donde se instaura una *conciencia filosófica*, conciencia que refiere a una manera de saber estar en el mundo, a una percepción de capacidades operativas y de posibilidades de emancipación política, y, además, una *conciencia histórica* del mundo, perteneciente a los ánimos humanos que es el mundo civil o de las naciones, la sociedad, la cultura y la política; autorreflexión que los hombres hacen y asumen de su tiempo, de su pasado histórico como parte de su horizonte existencial y vivencial. Lo anterior, presupone dos cosas: un sentido unitario del pasado y un conocimiento científico de la historia, o sea, una filosofía especulativa y una filosofía crítica de la historia.

La historia, dentro de este marco de ideas, se entendió como proceso creador. Los casos de Vico, Herder y Montesquieu son ejemplo claro de ello. Ven en ella una realidad cambiante, de donde la filosofía emerge pero también vuelve a ella para comprender su estructura. La *filosofía de la historia*,[15] a partir de este momento, se convirtió en una nueva racionalidad que enfocó de manera distinta las relaciones del hombre con la naturaleza, del hombre con Dios y del hombre consigo mis-

[15] Categoría que nace en la pluma de Voltaire, en el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las Naciones* (1756). Voltaire define a la filosofía de la historia como el esfuerzo que los hombres hacen por comprender la historia y comprenderse a sí mismos, integrados en ella desde una perspectiva secularizada y crítica. Es una concepción filosófica, cuya meta es recomponer el desarrollo de la civilización (es), seguir los esfuerzos de los hombres viviendo en sociedad para salir del estado primitivo y cumplir la vocación del hombre, pese a sus caídas y fracasos. De hecho, el objetivo del Ensayo es explicar aquello que merece ser reconocido "el espíritu, las costumbres, los usos de las naciones principales, con los hechos que no está permitido ignorar", además de "saber en qué año un príncipe indigno de ser conocido sucedió a un príncipe bárbaro en una nación grosera". Es en el siglo XVIII en donde nacen las ideas del devenir de la materia, de la evolución, del progreso de los seres humanos. Es la creencia y la esperanza del movimiento ascendente de la humanidad hacia su estado ideal.

mo: antropologismo, conciencia histórica y filosofía de la historia, además de la creencia en el progreso de la humanidad. La Ilustración será una actitud intelectual y el fundamento de todos los niveles de la vida, humana y natural: "La Ilustración sería esencialmente pensamiento crítico, desconfianza hacia el saber establecido y el consentimiento universal: la defensa de la razón contra la convicción, del saber transformador contra la tradición".[16] Carl Becker habla de una "religión de la Ilustración": el hombre es capaz, bajo la luz de la razón, de mejorar la vida, liberando las mentes de los hombres de las cadenas pertenecientes a la superstición y la ignorancia, y a los cuerpos de la opresión arbitraria del orden social establecido. Kant lo expresa de la siguiente manera:

> Un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas las tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee.[17]

Para Emmanuel Kant y otros filósofos de la Ilustración, era claro que la autoafirmación de la razón tenía un impacto histórico, pues sólo ella podía mostrar cómo transformar el presente en un "futuro mejor", alcanzando las metas más altas que corresponden a la humanidad, a saber; la paz perpetua y la comunidad ética.[18] En este caso, en una idea de la Historia Universal con sentido cosmopolita.

Detengámonos un poco y analicemos la relación entre historia y filosofía en Emmanuel Kant que expone en su *Filoso-*

[16] Fontana, *La historia de los hombres*, p. 83.

[17] Emmanuel Kant, *Crítica de la razón Pura*, España, Alfaguara, 2000, p. 9.

[18] *Cfr.* Emmanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1995.

fía de la historia. En él encontramos la cercanía y la necesidad de la historia. También, en el ensayo filosófico-político "¿Qué es la ilustración?", de 1784, desarrolla una concepción moral de la historia. Ahí está una mirada retrospectiva de los principios de un modo de pensar, que comenzó con una revolución, la de la visión del mundo físico de Isaac Newton,[19] y que terminó con la transformación social llamada Revolución Francesa.

En Kant, vemos una consideración de la *actualidad histórica*, es decir, la inscripción de las filosofías en el conjunto de conocimientos que constituyen lo que conocemos como *la cultura moderna*. Nuestro filósofo abre un horizonte, un sistema y un método; ofrece al ser humano la responsabilidad acrecentada en cuanto a su propio destino moral y político: autonomía, libertad e igualdad ante la ley. En ese ensayo, Kant anuncia el recibimiento cronológico llamado *Ilustración*. Ahí muestra que el pensamiento filosófico no podrá separarse de la historia, de la posibilidad de transformar el presente y liberarse del pasado abriendo el futuro. Esta revolución kantiana tiene dos dimensiones: la primera hace referencia a la función del ser humano en cuanto a las posibilidades de su saber y de su acción, planteamientos que son abordados en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica*. La razón se interroga a sí misma y establece las condiciones de su uso: autonomía en el saber y en la moral, bajo un *fundamento universal y necesario*: en este sentido, Kant retomó las problemáticas de su siglo, cuestionándolas y formulándolas bajo un principio racional, además de sistematizar los campos del saber. La segunda dimensión envía a *la relación con la historia*: su importancia radica en la naturaleza del signo del suceso, del posible progreso moral de la humani-

[19] El mundo regido por leyes naturales. El conocimiento concebido así, es inmutable. En el caso de Kant, considera que las acciones humanas son producto de la libertad de la voluntad, como si fuera un trozo de naturaleza, reduciéndola a leyes, como el de las órbitas de los planetas (Kepler) o la dinámica (Newton).

dad; en otras palabras, en la legitimación para la filosofía de la pregunta por el *presente* y de su *actualidad histórica*. La preocupación que aparece en nuestro filósofo, es saber qué pasa en la historia, cómo es posible orientarse en ella y, sobre todo, cómo revelar su sentido y ver si es posible corregir el camino andado, es decir, mostrar el status moral de la historia; ejemplo de ello son los nueve principios que aparecen en "Idea de la historia Universal en sentido cosmopolita".

Kant define a la Ilustración de manera negativa, como un escape que libera de cierto estatus de inmadurez:

> La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. [...]. ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.[20]

Esta liberación o salida se caracteriza como un fenómeno, un proceso constante, pero también como tarea y obligación, que implican un cambio interior: *Atreverse a saber*, tener el coraje y la audacia de saber. El hombre, en ese sentido, participa colectivamente y se convierte en elemento y agente de dicho proceso. La humanidad sólo alcanzará la madurez cuando no requiera obedecer, sino cuando se le diga: *Obedece y serás capaz de razonar tanto como quieras*. En palabras de Kant:

> el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres; [...]. Entiendo por uso público aquel que, en calidad de

[20] Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1987, p. 25.

maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de funcionario.[21]

Es claro que el uso público de la razón refiere cuando el ser humano se piensa como totalidad, como integrante de la "humanidad"; cuando se lleva a cabo un uso universal, libre y público; y no cuando el ser humano es fragmento particular de la sociedad, o sea, cuando se le considera sólo como pieza de la gran maquinaria. La Ilustración será el instante histórico en el que la humanidad pondrá su propia razón en uso, sin someterla a la autoridad; entonces será el momento para la crítica, ya que el papel de ésta filosofía define las condiciones bajo las cuales el uso de la razón se legitimó para determinar qué es lo que puede saberse, debe hacerse y esperarse de ello. Ilustración que tiene la misión de alumbrar al género humano con la luz de la razón y así combatir la superstición y transformar el orden establecido, en otras palabras, civilizar a la Humanidad.

Lo que Kant revela es un "signo histórico", en donde reconoce la vigencia de un plan de la historia, que conduce a una sociedad más racional. La historia de la especie humana no es otra cosa que la ejecución de un plan oculto de la naturaleza, que permite realizar una constitución interior y exteriormente perfecta como el único estado en el cual pueden desarrollarse plenamente en la humanidad todas sus disposiciones. Desde una perspectiva filosófica, trata a la historia universal en función de dicho plan y tiende a una unificación política total de la especie humana. La hipótesis que está debajo es que existe una finalidad en el caótico y absurdo curso de los asuntos humanos, es decir, en la historia empírica. Tal finalidad, precisamente, se encuentra en el plan de

[21] *Ibid.*, p. 28.

la naturaleza, realizando sus fines a través de la historia. La filosofía de la historia de Kant se afirma entonces como parte de la moral, es decir, de la filosofía práctica, ya que existe la esperanza de reorientar el camino hacia la posible convivencia humana y establecer un orden cosmopolita estable y razonable.

Para entender a la historia, la clave se encontraría en una teoría de la sociedad y en las formas de estado que posibiliten la convivencia de la libertad de cada uno con la de los demás. La razón es el poder con el que está dotado el hombre para desarrollar sus proyectos, ya que el estado que el hombre tiene que alcanzar como meta, no es el de naturaleza sino el cultural. Si Kant le confía la razón a la humanidad es porque no tiene para ésta ninguna función precisa y definitiva, como nos lo dice en el principio número uno: "Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada".[22] Y es precisamente la naturaleza quien le da impulso al hombre hacia la "humanidad". Ella le ha dejado al hombre la oportunidad de inventar su vida material y satisfacer sus necesidades básicas, pero también de extraer de sí mismo eso que Kant denomina la bondad de su voluntad, en otras palabras, la posibilidad de vivir en sociedad.

Se le piensa a la historia desde la *filosofía práctica*, cuyo pilar es la teoría ética. Así, la reconstrucción del pasado no se separa de un proyecto de transformación del presente; en este caso, el programa de la Ilustración, que ve una sociedad futura en la que el *derecho* (*legislación*) será el único poder sobre la tierra que logre imponer una *Paz perpetua*[23] (1795), una de las metas más altas a la que la humanidad puede aspirar, superando el estado de naturaleza y la amenaza per-

[22] *Ibid.*, p. 42.
[23] Ver Emmanuel Kant, *Hacia la paz perpetua*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

manente de la guerra que hay entre los pueblos, aunque en último término ella sea ineluctable. En suma, es construir una paz internacional garantizada institucionalmente.

La realización de la sociedad civil será el problema fundamental con el que se enfrentará la razón a lo largo de la historia de la humanidad, "administrando el derecho de forma universal".[24] Tal situación se refleja en lo que afirma en el principio ocho de su *Filosofía de la historia*. Parafraseando a Kant, la historia de la humanidad es la realización del plan de la naturaleza para crear una perfecta constitución política, que aún seguimos buscando.

Por lo dicho, *la historia* es el lugar en donde se producirá la ruptura con los *lazos* de la tradición y la costumbre, mediante un paulatino proceso de crítica-racional, convirtiéndose la filosofía kantiana en un proyecto histórico, jurídico y filosófico, que, como afirmó Kant en el conflicto de las facultades, creará la posibilidad del progreso moral que ningún hombre político sospechó.

La percepción filosófica, jurídica y moral del filósofo de Königsberg, se consumó de manera definitiva en Friedrich Hegel, acortando la distancia entre historia y filosofía. Su obra es expresión de un sistema en el cual todo el universo puede ser pensado. Tal filosofía se interesó por la toma de conciencia del espíritu a través de la historia universal. La historia no es otra cosa que la representación del espíritu en su esfuerzo por adquirir el conocimiento de lo que es, a saber, conocerse a sí mismo,[25] pero además es el esfuerzo filosófico más importante por unir esa escisión entre realidad efectiva y principios, entre lo finito y lo infinito, entre necesidad y libertad, que no es otra cosa, filosóficamente hablando, que la constitución del mundo moderno. Por eso la filosofía tiene que dar

[24] Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia,* pp. 57-61.

[25] George W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, España, Abada Editores, 2010.

cuenta de ello, hacer un esfuerzo especulativo por pensar tal escisión y superarla, la cual Kant no logró superar.

Hegel pone de cabeza la sentencia aristotélica con respecto a la historia: fuera de ella, nada hay más filosófico que la historia. Su drama se despliega en el contraste entre el espíritu y su destino, dos aspectos que, a partir de ese momento, no deberán analizarse de manera independiente: "La historia universal [...] es [...] el desarrollo necesario de los momentos de la razón y, por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad; es el despliegue y la realización del espíritu universal".[26]

En Hegel, podemos encontrar la preocupación por el ser humano como sujeto histórico concreto; por la progresión de su conciencia y su ejercicio en la historia. En dicho sistema filosófico, la realidad se hace filosofía, integrando lo particular, lo individual, en una tentativa de saber absoluto. El espíritu está en marcha y se ha encarnado en el mundo. Así lo refiere nuestro filósofo:

> Lo particular tiene su interés propio en la historia; es un ser finito y como tal debe perecer. Es lo particular lo que se utiliza en la lucha y resulta en parte destruido; y de esa lucha y esa desaparición de lo particular surge lo universal, a lo que nada de aquello turba. La Idea no se expone al conflicto, la lucha y el peligro; se mantiene apartada de todo ataque y daño y envía al combate a la pasión para que en él se consuma. Podríamos calificar como astucia de la razón a ese dejar obrar por ella a las pasiones, de suerte que sólo al medio del que se vale para llegar a la existencia alcanzan pérdidas y daños. Porque sólo la apariencia fenoménica es en parte nula y en parte positiva. Lo particular es demasiado pequeño frente a lo universal; y los individuos son, en consecuencia, sacrificados y abandonados. La

[26] George W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, p. 383.

> Idea paga tributo a la existencia y a la caducidad no por sí misma, sino por medio de las pasiones individuales.[27]

Se le piensa a la historia de manera universal, mostrando que ella tiene un elemento racional, un sentido y un orden. Ella es en sí la razón que constituye la esencia de lo real. Pero además es una razón que saca partido del instinto colectivo para hacer avanzar a la humanidad por la vía de la perfección. Por este motivo, las acciones de los hombres, en el devenir de la historia, se dan como algo diferente a lo que proyectaron o desearon. Los individuos creen realizar sus propios objetivos y no hacen más que desplegar, sin darse cuenta, un destino más vasto que está por encima de ellos. Esto es la fenomenología, aquella que señala el camino de la conciencia, que da cuenta de todo el desarrollo del pensamiento o experiencia de la historia perteneciente a la formación de la conciencia. El devenir histórico aparece como "el devenir que se sabe y se va mediando consigo":

> Pensarse como Yo es lo que constituye la raíz de la naturaleza del hombre. En tanto que espíritu, el hombre no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que vuelve sobre sí mismo. Este movimiento de mediación es un momento esencial del Espíritu. Su actividad consiste en salir de la inmediatez, en negarla y volver de este modo sobre sí mismo. Es, pues, lo que él se hace mediante su actividad. El sujeto, la verdadera realidad, es tan sólo lo que ha vuelto sobre sí mismo. El Espíritu debe ser comprendido únicamente como su propio resultado. [...] el hombre debe hacerse por sí mismo lo que ha de ser, debe conquistarlo todo por sí mismo, precisamente porque es espíritu. Tiene que

[27] George W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972, pp. 135-136.

desembarazarse del elemento natural. El Espíritu es, pues, su propio resultado.[28]

La forma concreta en la que el espíritu se va mostrando no es la de un individuo humano singular. El espíritu es esencialmente individuo. Pero en el ámbito de la historia universal, no nos enfrentamos con personas singulares reducidas a su individualidad particular. En la historia, el espíritu es un individuo de naturaleza a la vez universal y determinada: un pueblo; y el espíritu al que nos enfrentamos es el del pueblo. A su vez, los espíritus de los pueblos se distinguen según la representación que de sí mismos hacen; conforme a la superficialidad o la profundidad con que han aprehendido el espíritu. El orden ético de los pueblos y su derecho constituyen la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo. Tal conocimiento depende del saber que de sí mismo tiene el espíritu. Y la conciencia última a la que todo se reduce es la de la libertad humana. De ahí que debe darse una forma concreta en el mundo; y la materia de esta encarnación, el suelo en el que arraiga, no es otro que la conciencia general, la de un pueblo. Ésta constituye sus costumbres, su derecho, su religión; forma la sustancia del espíritu de un pueblo, aun cuando los individuos no sean conscientes de ella. La conciencia colectiva no es transmitida al individuo como una lección terminada, sino que se forma a partir de él: es la esencia en que el individuo puede existir. La concreción del espíritu no es otra cosa que configuraciones racionales que nos revelan nociones acerca de la realidad y del significado de la existencia humana, implícitas en las instituciones políticas, religiosas, artísticas y en las maneras de pensar de una época. Estas formas diversas de pensar son lo que constituye el espíritu en la historia. Por dichas razones, la fenomenología es la historia que se ocupa de un progresivo despliegue y surgimiento de

[28] *Ibid.*, pp. 77-81.

nuevas formas de concebir la realidad; describe el camino de la formación intelectual de un sujeto que quiere ponerse a la altura de su propio tiempo y requiere recapitular una serie de experiencias para su aprendizaje, que no son otra cosa que diversas y sucesivas épocas de la historia de la sociedad y del pensamiento humano. Este desarrollo conflictivo de la conciencia que el hombre tiene de sí y de su mundo es la historia. Y la filosofía no es la que prescribe lo que el mundo debe ser; más bien, ella es la "consideración reflexionada", la que nos dice que la razón es la que gobierna y la historia es el movimiento a través del cual la substancia espiritual entra en posesión de su realidad.

Kant como Hegel nos invitan a comprender que, a partir del siglo XVIII, el pensamiento, en este caso filosófico, no podrá desplegarse en la ignorancia de la historia, con todas las lecturas y consecuencias que ésta traiga. Considerar el estudio de la historia puede revelar nuestra naturaleza y lugar en el mundo, es decir, el cómo nos comprendemos al interior de una comunidad y las perspectivas que tenemos dentro de la historia. A partir de la modernidad el hombre se enfrenta, como lo hemos visto, a su única responsabilidad, que, como afirma Vico, es lo que él hace, el saber de lo más concreto, es decir, la ciencia de la realidad espiritual. A través de la historia es como el hombre va adquiriendo conciencia de lo que es y de lo que puede llegar a ser. El hombre histórico deja de ser una entidad cerrada, para ser un ente que se va haciendo en el devenir de la historia, cargado de un pasado que constantemente se actualiza en un presente proyectivo. Concebido así, el hombre no es, se va haciendo en el tiempo, es decir, en la historia. En el fondo se muestra el anhelo humano de encontrar sentido al devenir histórico y, sobre todo, de lo que podemos llegar a ser en el futuro. Este mundo humanizado de la modernidad, cuya pauta es el hombre concreto, constituye la única realidad, por eso, de inicio el mundo es mera

confusión y la filosofía será el esfuerzo por dar cuenta de la realidad entera y sentido al ámbito de la libertad:

> La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace concebir la esperanza, a pesar de que las causas de los mismos pueden yacer profundamente ocultas, de que, si ella contempla el juego de la libertad humana en grande, podrá descubrir en él un curso regular (…) La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo …se procure por la propia razón.[29]

En ese sentido, la filosofía de la historia supone una antropología filosófica, ya que el hombre es el problema fundamental de la historia. Pero también la filosofía de la historia sería el esfuerzo por comprender e interpretar el sentido del acontecer humano, la esperanza de que las cosas se transformen y la humanidad logre sus metas más altas. Desde este contexto, la historia es tránsito, es flecha hacia adelante que va conformando la conciencia moderna, del sujeto y de su cultura como principio y fin de la historia. Ideas que desplazarán a otras culturas y sujetos del devenir histórico lanzándolos al vacío de la historia, como lo revisaremos. En ese sentido, pensar y preguntarse si en América existiría la llegada de la mayoría de edad o que el espíritu haya entrado en nuestras tierras, son ideas y problemas que están en el fondo de las reflexiones de la filosofía de la historia y que concretamente cierran la posibilidad de comprensión desde otros horizontes existenciales, temporales e históricos.

En suma, este ejercicio filosófico por comprendernos, se convierte en reflexión que separa trágicamente la condición

[29] E. Kant, *Filosofía de la historia*, *op. cit.,* pp. 39-44.

humana de su idea perfecta, de confederación de naciones mediada por el derecho o el espíritu absoluto. "una perspectiva consoladora del futuro en la que se nos presente la especie humana en la lejanía cómo va llegando… a desarrollar por completo y puede cumplir con su destino en este mundo".[30] La importancia de pensar a la filosofía de la historia, es la posibilidad de preguntarse y respondernos por la razón de ser o sentido de lo que se nos escapa, a saber; el presente, hacernos cargo de lo que sucede, de lo que nos sucede y de lo que se puede llegar a ser.

Modernidad y capitalismo

Todo lo sólido (estamental) se desvanece en el aire y todo lo que es sagrado se profana.
Karl Marx, *Manifiesto del partido comunista.*

Podemos rastrear a la modernidad[31] a partir del Renacimiento, con el surgimiento del llamado "hombre nuevo", aquel que creyó poder "hacerse a sí mismo", reconquistando su

[30] *Ibid.,* p. 63.

[31] Es necesario mencionar que Jürgen Habermas señala tres momentos claves para la implantación del principio de la subjetividad perteneciente a la modernidad, a saber; la Reforma protestante alemana, el Renacimiento y la Ilustración. Éstos serían los tres procesos históricos distintivos de la modernidad. Sin embargo, no hace alusión a otros que también son parte fundante de la modernidad. Nos referimos a la conquista de América, a la esclavitud africana en las Américas y al sometimiento de las poblaciones amerindias en los siglos XVI y XVII, como acontecimientos fundantes también de ella. Esto lo referimos en el sentido de entender a la modernidad como proceso histórico general, global, y no sólo de manera particular, como el occidental. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 29. En ese sentido, América Latina también conforma a la modernidad occidental, desde su origen, no sólo como copia de la modernidad central, sino, por igual, como parte del proceso de conformación y crisis con y en la modernidad.

identidad concreta que había sido sacrificada por los evangelizadores de Europa y su cristianismo radical. Historiográficamente, es también el descubrimiento de la cuarta parte del mundo, de América, acontecimiento que da inicio a la modernidad, ya que, a partir de ese momento, el mundo dejó de ser un universo hermético, logrando, al mismo tiempo, que la propia cultura occidental se reconociera a sí misma. Igual reconocimiento podemos otorgarle a la Revolución Industrial, ya que consolidó a la gran Ciudad, la que libera y será depositaria de los grandes "progresos", aunque paradójicamente, también de peligros y posibles desastres del mundo moderno; la homogeneización del mundo y la instrumentalización de la vida. De ese mundo fantasmagórico de la vida urbana que Charles Baudelaire y Walter Benjamin desnudaron.

Por otro lado, autores como Adorno y Horkheimer, en *Dialéctica de la Ilustración*, rastrean a la modernidad en el mundo clásico griego, concretamente en la figura mítica de Prometeo, el titán que entrega el fuego a los hombres y rompe con el dominio de la casta sacerdotal, despertando en los mortales la esperanza de que las cosas cambien, la miseria se mitigue; de que el tiempo deje de ser el eterno retorno de lo mismo, para abrirse hacia el futuro. Lo cierto es que con la modernidad se abre la posibilidad de que la humanidad pueda construir su vida "civilizada" sobre una base distinta de interacción entre lo humano y lo natural, es decir, un sujeto que dispone de sí mismo como objeto y manipula a la naturaleza. De esta manera lo dicen Adorno y Horkheimer:[32]

[32] La Ilustración es aquella que liberará a los hombres del miedo y los constituirá en señores, disolviendo los mitos y derrocando la imaginación mediante la ciencia. Aunque en última instancia la razón devenga en mito y termine cosificando no sólo a la naturaleza sino también al hombre porque esa es su enfermedad de origen, el dominio, la renuncia y el sacrificio, como lo vemos en dos momentos claves de la historia de occidente, en el mito de Odiseo y en Juliette.

> La unión feliz que tiene en mente entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas es patriarcal: el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada [...]. Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y los hombres.[33]

La modernidad entonces, es un giro que reubicó la productividad del trabajo humano; el cual, promueve la transformación de la estructura técnica: de la naturaleza vista como objeto que sólo existe para servir de espejo a la autoproyección del hombre como sujeto puro (*subjectum*). Lo expresado supone la creencia de que la humanidad ha llegado, por fin, en su historia, a su mayoría de edad y momento de arrebatarle a la naturaleza todos sus secretos por medio de la luz del entendimiento (Kant). En ese sentido, el modelo de las ciencias naturales y de las matemáticas será aplicado a todos los campos del conocimiento: filosofía, moralidad, estética, política, filosofía de la religión e historia. Escuchémoslo en palabras de nuestro filósofo Luis Villoro: "la ciencia matemática [...] pone en obra una forma de racionalidad, la que está al servicio de una voluntad de transformación y dominio [...]. Se trata de convertir el conocimiento de la naturaleza en instrumento para construir nuestro propio mundo".[34] Lo que importa ya no es la satisfacción que los hombres llaman verdad, sino la operación, el procedimiento eficaz. Este es el camino de la ciencia moderna, el cual, perdió el sentido y sustituyó el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad. Por esta razón, para Adorno y Horkheimer las diversas figuras míticas pueden reducirse, todas, al mismo de-

[33] Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2001, p. 60.

[34] Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE/Colegio Nacional, 2005, p. 78.

nominador: al hombre, al sujeto. En suma, es la razón como instrumento universal e instancia legisladora del obrar humano, de la misma manera como se comporta el dictador ante los hombres. En tal rastreo, hay una crítica a la modernidad burguesa, al capitalismo que se expandió por primera vez, a través de la conquista de América: "Con la expansión de la economía mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie".[35]

Martin Heidegger, en "La época de la imagen del mundo", refiere a la concepción de lo ente e interpretación de la verdad que tiene la modernidad, es decir, a su esencia. En esta imagen del mundo, ve una filosofía centrada en la "humanidad", que concibe al mundo como algo que existe por y para el hombre; como el marco de referencia de todo lo ente, es decir, de la naturaleza y la historia, que no es otra cosa que una visión tecnológica del mundo y del ser. En esta concepción de la naturaleza y la historia, se entiende al sujeto como una cosa pensante que se coloca de forma individual y colectiva en el centro del mundo. Todo existe para el sujeto (*res cogitans*) como un recurso disponible; como algo que está para nosotros. En ese sentido, no hay nada que no se le pueda hacer al mundo, como lo expresa Martin Heidegger:

> Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce [...]. Comienza ese modo de ser que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad.[36]

[35] Adorno y Horkheimer, *op. cit.*, p. 85.

[36] Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos del bosque*. Véase www.heideggeriana.com.ar

Esta es la filosofía del humanismo, que explica y valora la historia y naturaleza a partir del hombre y para el hombre. Este sujeto y su ciencia, son el fenómeno esencial de la imagen moderna del mundo; es el primer y auténtico *subjectum* en donde se fundamenta la realidad. En otras palabras, es el hombre tal amo y señor de todo lo existente. Por ello, consideramos que Heidegger elabora una lectura de la consumación de la técnica como fin de la metafísica de occidente, el máximo olvido del ser. El mundo como imagen es antropologizado, se pone al servicio de una mirada conciliada por la voluntad científico-técnica. Este reino del cálculo haría de la modernidad, no la época perteneciente a una imagen determinada del mundo, sino aquella en que el mundo es asumido y pensado como imagen.

El hombre moderno tiene así, una confianza en la dimensión física de la capacidad técnica del ser humano, la cual, se basa en el puro uso de la razón. Es un hombre que domina progresivamente en la tierra, cuya versión y hábitat, espacial y geográficamente, es la ciudad, sitio por excelencia del progreso técnico y de la civilización, es decir, el espacio en donde se aprovecha de manera mercantil la aplicación técnica de la razón matematizante. La ciudad será, entonces, el recinto exclusivo de lo humano, de la sustitución de la "barbarie" por la "civilización" y el núcleo en el cual gravitará la industrialización del trabajo productivo, la potenciación financiera del trabajo mercantil y la crisis de las culturas tradicionales. Esta es la materialización incesante del progreso. Y, paradójicamente, será la ciudad, aquella que Franz Kafka, según Benjamin, describe como un mundo laberíntico burocrático sin esperanza, de aparatos tecnocráticos. De esta forma lo percibe Walter Benjamin, "De la experiencia del hombre moderno de la gran ciudad, que se sabe entregado a un inabarcable aparato burocrático, cuyas funciones dirigen instancias no demasiado

precisas para los órganos que las cumplen, cuanto menos para los que están sujetos a ellas".[37]

En términos filosóficos, es el desencantamiento del mundo, el derrumbe de instancias trascendentales. Este tránsito corresponde a la mercantilización de la vida social y refleja el sometimiento de la mano invisible del mercado en los asuntos humanos. Es el valor que se alimenta de la explotación del *plusvalor* producido por los trabajadores, en otras palabras, la mano oculta del mercado decide y sabe lo que le conviene a la sociedad, ella, le da forma y la guía por la historia buscando el bienestar sobre la vía del progreso.

La racionalidad técnica descrita escinde el campo perteneciente a lo ontológico de la razón totalitaria y absolutista europea para reconstituirse de racionalidades, a la vez que ha convertido al sujeto en objeto, lo que reifica las relaciones materiales y axiológicas de la existencia humana. De ese modo, la objetivación del sujeto por el objeto es lo que caracteriza a la razón cientificista de la modernidad, al considerar el registro objetivo de la verdad conforme a procesos experimentales de las ciencias de la naturaleza, de donde se puede deducir que tanto lo histórico como las acciones humanas son susceptibles de reducción instrumental. En suma, se escinde el campo ontológico de la naturaleza, de la existencia y del sujeto, separándose el campo moral y ético e imponiéndose una mera racionalidad técnica en el mundo:

> Es la pureza trascendental del sujeto racional moderno. Es la constitución de un yo que en su misma formulación epistemológica y científica es vaciado de sus componentes históricos y sociales, emocionales y lingüísticos [...]. Es también el sujeto co-

[37] Walter Benjamin, "Una carta sobre Kafka", en *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1990, p. 204.

mo existente exiliado de su comunidad real, de su núcleo ético y de su memoria histórica.[38]

La productividad del trabajo humano residirá ahora en la capacidad de inventar instrumentos y técnicas de producción nuevos. Lo anterior, no es otra cosa que una forma distinta de interactuar sobre el mundo natural, cultural y humano, interacción que permitirá construir una vida "civilizada" "progresiva" y más "racional".

El sujeto[39] de la modernidad capitalista sólo existe como valor económico que se autovaloriza. El ser humano se enajena como valor mercantil capitalista y se transforma en medio de la sublimación de un autosacrificio, de una represión productivista que en principio ha perdido ya su razón de ser. En este economicismo de la vida moderna del progreso, existe un predominio de la dimensión civil de la vida social (burgueses o propietarios privados) sobre la dimensión política de la misma (ciudadanos o miembros de la República). Esta es la forma histórica de civilización de la vida humana en su carácter capitalista, es decir, una forma de reproducción de la vida económica del ser humano, una manera de llevar a cabo el conjunto de sus actividades, a saber; producción, circulación y consumo de los bienes producidos. Al respecto, nos dice Bolívar Echeverría: "ninguna realidad histórica puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna como

[38] Eduardo Subirats, *El continente vacío. La conquista del Nuevo mundo y la conciencia moderna*, Barcelona, Anaya y Mario Muchnik, 1994, p. 30.

[39] El sujeto es fundamentado desde la filosofía kantiana, aquel que asume el libre pensar, el que hace observaciones públicamente, capaz de ser legislador de sí mismo y, al mismo tiempo, ejercitar el uso público de la razón. En ese sentido, es la entrada del hombre a su mayoría de edad y la conformación del sujeto como categoría universal en el proceso de la modernidad. En términos concretos, es la constitución filosófica, jurídica y todavía teológica del alma moderna, del "yo" como principio racional de dominación, que se desprende del racionalismo cartesiano de las meditaciones metafísicas. Emmamuel Kant, *et al.*, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2007.

el modo capitalista de reproducción de la riqueza social; a la inversa, ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo".[40] La modernidad que ha desplegado históricamente —la realmente existente, la más efectiva, la que ha subordinado el proceso de producción/consumo al "capitalismo" como forma peculiar de acumulación de riqueza mercantil, así como de unificar en un sólo funcionamiento al de la riqueza social "natural" con el de reproducción del capital— es la llamada modernidad capitalista. Esta modernidad no es la única, ni todas las sociedades se reducen a ella. Bolívar Echeverría hace una diferencia entre modernidad como "forma ideal" y modernidades como configuraciones históricas diversas que intentan realizar esa idea. La modernidad es un proceso general y la modernidad capitalista una de las variantes, la más funcional, la que ha desplegado ampliamente sus potencialidades; es la realmente existente, pero no la única,[41] ya que es una de las distintas modernidades que ha conocido la época moderna:

[40] Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El Equilibrista, 1995, p. 139.

[41] Solo para dejar más explícita la afirmación anterior y mostrar otras modernidades que históricamente han desparecido de nuestro horizonte. El socialismo, tal como existió históricamente, tuvo su derrota, por un lado, en el fracaso de su proyecto económico, es decir, por la incapacidad de igualar al occidente capitalista en la producción de tecnología de punta. Esta versión del socialismo productivista estaba desligada de las necesidades subjetivas y democráticas; en ese sentido, era un proceso deshumanizado, el cual estuvo fundado en una modernidad tecnocrática, que correspondía al proyecto de Stalin, dejando de lado otro tipo de modernidades socialistas, como las de Trotsky o Bujarin. Y, en la medida en que la revolución rusa se realizó a partir de ciertas condiciones históricas, desencadenó, desde el principio, una contradicción entre lo económico y lo cultural. El desarrollo económico, separándose del desarrollo cultural, siguió su propia lógica, lo cual, constituyó una de las causas del fracaso de la modernidad socialista. En ese sentido, como afirma Bolívar Echeverría, "capitalismo" y "socialismo" han fallado por igual, mirados como dos modernidades que han organizado históricamente la vida social del siglo pasado. *Cfr*. Samuel Arriaran, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica de la modernidad desde América Latina*, México, UNAM, 1997, pp. 173 y ss.

> En el primer nivel, la modernidad puede ser vista como forma ideal de totalización de la vida humana [...]; la modernidad se presenta como una realidad en concreción, en suspenso, todavía indefinida [...], como una exigencia "indecisa", aún polimorfa, una pura potencia. [...]. En el segundo nivel [...], la modernidad puede ser vista como una configuración histórica efectiva; como tal, la modernidad [...] se presenta de manera plural en una serie de proyectos, e intentos históricos de actualización.[42]

La modernidad capitalista tuvo como propósito reconstruir la vida humana y el mundo mediante la actualización y el desarrollo de posibilidades de una revolución técnica; reconstruir la vida civilizada radicalizando la subordinación de formas naturales de la vida a la forma de "valor", subsunción que configura al trabajo humano como proceso de explotación de la mayoría —hombres, mujeres, marginados, pobres, proletariados—, por parte de una minoría —antes, los llamados burgueses; hoy, las transnacionales, ayer los conquistadores.

La modernidad será la expresión que singularice a la moderna sociedad burguesa capitalista, distinguiéndola de manera sustancial de las sociedades precapitalistas: periferias o colonias. En otras palabras, se hace explícito el encubrimiento de todos los pueblos a un sólo y particular propósito civilizatorio, llamado proyecto de modernidad occidental capitalista, que se opuso y sigue oponiéndose al localismo e historias precapitalistas, marcadas por particularismos religiosos, de sangre, de territorio y jerarquías de diversa índole. Este proceso civilizador capitalista actualiza a la modernidad, a la abundancia y a la emancipación, pero, al mismo tiempo, al autosabotaje de esa misma actualización, que termina por reproducir la escasez absoluta; ley según la cual el crecimiento de la masa de explotados y marginados es *sine qua non* a la

[42] Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 140-141.

creación de la riqueza y deslumbrantes logros del progreso, mostrando, así, su ambivalencia y consistencia inestable, pero también los más fascinantes y abominables hechos que le son propios a la sociedad moderna: la barbarie y la catástrofe.

Es claro que ni la multiplicación del estado de derecho, ni el avance de la democracia liberal, ni el crecimiento de la riqueza, han conseguido mandar al desván los progresos que se hacen sobre las espaldas de gran parte de la humanidad. Ya que el derecho se suspende a voluntad del poder, y la riqueza a la miseria. Por esta razón, esta visión progresista y economicista de la modernidad produce víctimas. Y la justicia las reproduce una y otra vez. Bajo la concepción de un tiempo continuo y homogéneo, que no admite interrupción ni mirada al pasado, ya que la enfermedad del progreso es esencialmente el olvido. Como bien lo dice Max Horkheimer, "el camino de la historia pasa por encima de los sufrimientos y de las miserias de los individuos".

En su vertiente capitalista, la modernidad frivoliza el sufrimiento humano. Ha cometido, y sigue cometiendo, las más grandes desgracias, puesto que el sufrimiento de los hombres sirve para un "bien mayor", ya sea la cultura, la religión, la nación o los superiores intereses materiales de aquellos que causan el daño. Sin embargo, el progreso no es el problema en sí, sino el progresista, el hombre, que ha convertido el progreso en el objetivo de la acción humana. Al respecto, Josep Picó dice:

> Los objetos de la sociedad capitalista, su tecnología y sobre todo sus mercancías y relaciones sociales fueron rápidamente envueltas en ilusiones. Tanto en la vida pública como en la privada se envolvió a los individuos con fenómenos ilusorios y míticos hasta el punto de que la conciencia colectiva se fue hundiendo en un sueño cada vez más profundo.[43]

[43] Josep Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 2002, p. 25.

La lógica progresista y capitalista se encuentra en el sujeto moderno, que alberga la fe en la experiencia progresista de la temporalidad de la vida y el mundo, ejerciendo su capacidad conquistadora de manera creciente, aumentando su dominio con el tiempo y siguiendo una línea temporal ascendente, la línea del progreso del eterno retorno de lo mismo, es decir, la repetición una y otra vez del sacrificio, el sufrimiento: en suma, de la barbarie humana.

Hoy, la modernidad "realmente existente" es la americana,[44] la culminación de dicho proyecto occidental. Su consolidación es la revolución técnica de las fuerzas productivas, es decir, el grado más alto de subsunción de la lógica natural a la lógica capitalista de la autovalorización del valor mercantil; podría decirse, el grado "casi pleno" de la identidad de ambos valores. Sin embargo, es un valor estructuralmente monstruoso, tal vez útil, pero que no alimenta la vida; por el contrario, su denominador es el suicidio de lo humano y el acabose de la naturaleza en la que se desenvuelve la vida, nuestra vida.

Esta modernidad, dominante en la actualidad, asume plenamente el hecho del progreso al realizar el productivismo abstracto de producir por producir. Este progreso, mientras pretende "mejorar" al ser humano y a su mundo, lo único que logra es el grado de sometimiento de las formas naturales de la vida a la forma de valor. Somos libres —hombres, mujeres,

[44] Para un estudio sobre este aspecto, se recomienda revisar a Jean Baudrillard, *América*, Barcelona, Anagrama, 1997. En este estudio, sostiene que América realiza todos los sueños y que los mitos de la modernidad hoy son americanos. También se recomienda revisar a Bolívar Echeverría (comp.), *La americanización de la modernidad*, México, UNAM/ERA, 2008. El texto es un análisis desde perspectivas y metodologías distintas del mundo globalizado, en donde la modernidad muestra su grado de desarrollo más alto, ya que, en la medida en que cualquier cultura, grupo u hombre inimaginable desee "participar" de los beneficios de la vida "civilizada", entra en este proceso de americanización, tal vez en este momento más universal, que es el capitalismo en su máxima expresión.

indios, negros, homosexuales— en la medida que ejercemos y poseemos valor económico mercantil, es decir, somos fuerza de trabajo que es explotada en cada ciclo reproductivo, compelidos a reproducir "plusvalor", que habrá de pasar como "pluscapital" para mantener la acumulación capitalista:

> la meta alcanzada una y otra vez por el proceso de reproducción de la riqueza en su modo capitalista es genocida y suicida al mismo tiempo. Consiste, primero, en el "perfeccionamiento" del proceso de explotación del ser humano como fuerza de trabajo, el mismo que implica una condena de poblaciones enteras a la muerte en vida de la marginalidad a fin de abatir el "precio del trabajo" a escala global, y, segundo, en el "perfeccionamiento de la explotación irracional o contraproducente de la naturaleza actual, que insiste en destruir el equilibrio propio de ella, si tal destrucción sirve a los intereses de la acumulación capitalista.[45]

El problema de fondo de la modernidad en su rostro capitalista es que se centra en la concentración y acumulación de capital, explotando dos cosas fundamentales: la naturaleza y el trabajo humano, dejando de lado la preocupación fundamental: la vida humana y el mundo que se habita.

Por lo que hemos expresado, este orden económico y político hegemónico está ligado íntimamente a una civilización excluyente, patriarcal, discriminatoria y depredadora, que impulsa la cultura de la violencia e impide el propio sentido de la vida humana:

> …la carencia de contenidos éticos es lo que ha devaluado al humanismo liberal promulgado por el "mito de la razón", esto se puede comprobar en el hecho de que la irracionalidad de la razón

[45] Bolívar Echeverría, *La americanización de la modernidad*, p. 49.

capitalista ha sido un instrumento de control técnico y científico instaurado por la hegemonía del poder capitalista.[46]

Adorno y Horkheimer habían percibido que el dominio de la naturaleza lleva consigo el de los propios hombres. La razón mercantilista y enajenante de la modernidad es la que olvida y provoca un conflicto permanente entre hombre y naturaleza, pero también entre los propios hombres:

> la socialidad abstracta y universal del intercambio mercantil, de esa socialidad que resulta indispensable para la civilización moderna, en la medida que implica el modelo de una cultura del ser humano en general, más allá de las determinaciones que provienen de los sujetos trascendentes y su concreción atávica excluyente.[47]

Este es el espejismo que desembarcó en América, el del oro como dinero del mercantilismo mundial naciente, ese Dios capital de la civilización occidental, de la economía como sacrificio, culto, religión terrena, pero además donde la corporalidad subjetiva es asumida como mano de obra gratuita o barata. Es así que América Latina se convierte en la primera periferia de la Europa moderna capitalista, por eso, desde nuestro origen sufrimos un proceso constitutivo de "modernización", Ilustración y, por supuesto, un malestar con y en la modernidad occidental.

El sueño de una cultura que quiso estar más allá de los particularismos nacionales del continente y de los pueblos europeos,[48] realidad que sintetiza toda aquella que aparecía

[46] Mario Magallón Anaya, *Modernidad Alternativa: Viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL/UNAM, 2006, p. 101.

[47] Bolívar Echeverría, *La mirada del Ángel*, México, UNAM/ERA, 2005, p. 13.

[48] No debemos olvidar que ha habido, y siguen existiendo, otras Europas minoritarias, clandestinas, dispuestas a intentar otras actualizaciones de lo moderno, nos referimos a Europa del Este. También, no olvidemos el *ethos barroco* latinoamericano de Bolívar Echeverría, tal vez una modernidad alternativa dentro del capitalismo, como

como deseable y repulsiva, fascinante y amenazadora, era una que ya Baudelaire había denominado la *modernité*[49] como experiencia estética e histórica al mismo tiempo.

El predominio de lo moderno es un hecho consumado y decisivo hasta este momento, no sólo en la historia de occidente, sino también de sus periferias, en este caso, América Latina. Nuestra vida se ha desenvuelto dentro de este proceso de modernización, "único", "universal" y constante. Por esa razón, Bolívar Echeverría considera que lo moderno es lo mismo que lo bueno, ya que lo malo que aún pueda prevalecer se explicaría porque lo moderno aún no llega del todo o ha llegado incompleto.

La mercantilización de la vida social, que ha sometido y sigue sometiendo a toda comunidad o cultura inimaginable a la capacidad de la mano invisible del mercado, es una revolución

---

posible utopía. Consideramos que los planteamientos de Echeverría están fundamentados filosóficamente en nuestra realidad, constituyendo un punto de referencia para replantear el proceso de modernidad. Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, UNAM/El Equilibrista, 1994 y *La modernidad de lo barroco*, México, ERA, 2000.

[49] Baudelaire define a la modernidad como "lo transitorio, lo fugaz, lo contingente, es la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable". Con ello, la obra de arte moderno ocupa un lugar importante en el punto de intersección de los ejes actualidad y eternidad. En su ensayo "El pintor de la vida moderna", concentra su visión sobre el momento pasajero y fugaz y sobre la sugestión que contiene la moda, la moral y las emociones de la vida. La vida se muestra como fascinante espectáculo, un sistema de apariencias, el gran escaparate de la moda, el triunfo de la decoración y el diseño, es decir, la vida es moderna, no la pintura ni el arte. Esta dialéctica de lo transitorio y eterno presente en la estética de Baudelaire fue trasladada por los teóricos sociales de la modernidad a las dimensiones de la vida social. Lo que Baudelaire ve es un modo nuevo de experimentar una realidad social, llamada modernidad. En ese sentido, su mundo son los pasajes, las ruinas, las calles, las grandes avenidas, fetiches de la modernidad, modernidad como el espacio de los desechos dejados por el capitalismo en su proceso histórico. Para profundizar este aspecto se sugiere revisar David Frisby, *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamín*, Madrid, Visor, 1992. También el estudio que hace Walter Benjamin de Baudelaire en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1999. Y por supuesto, Charles Baudelaire, *Las flores del mal,* España, Pre-textos, 2002.

civilizatoria, en la que se encuentra empeñada la humanidad durante la ya larga historia de occidente y que se ha convertido, primero, en ingenuidad, y ahora en cinismo. Y, sin embargo;

> Hay una forma de experiencia vital —la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y de los peligros de la vida— que comparten los hombres y mujeres de todo el mundo hoy. Llamaré a este conjunto de experiencias la "modernidad". Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. [...]. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, "todo lo sólido se desvanece en el aire".[50]

La toma de conciencia del proceso histórico de la modernidad en su dimensión capitalista muestra cómo los hombres y las culturas concretas, en relación con otros hombres y culturas, luchan por imponer o alcanzar sus propios fines o intereses, a costa de muchos, y que en el fondo es un conflicto permanente de modos peculiares de existencia, que expresan la pretensión que anima a un determinado proyecto de civilización, racionalizando a otras culturas. Consideramos, al igual que Zea, que todo hombre, todo pueblo, es semejante a otro sólo por poseer una identidad, una individualidad y una personalidad. Esto es precisamente lo que hace de los hom-

[50] Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI, 1999, p. 1.

bres, hombres, y de los pueblos, comunidades humanas. En ese tenor, afirma nuestro autor:

> Discurso desde la marginación y la barbarie a partir del discurso impuesto por diversas formas de dominación del hombre; a partir de una historia que ha venido marcando los límites de toda historia que sea vista como barbarie. Pero a su vez, se trata de una barbarie consciente que no se considera tal porque ya no pretende repetir o imitar la palabra impuesta, sino que hace de ella instrumento de su propia y peculiar forma de ser hombre.[51]

El capital tiene como salida la violencia, es su método más constante para su preservación y acumulación en la historia. Tal violencia prosigue su proceso de mercantilización de todos los territorios, e intersticios de la valorización del capital de pueblos, etnias, culturas e individuos. La violencia de la modernidad capitalista, disemina como pandemia en el devenir humano una violencia verbal y física, virtual y material que, al igual que el dinero, se vuelve habitual y hasta aceptable de intercambio y relación entre los seres humanos.

> la situación del mundo actual en su situación provocada por la forma de producción capitalista: avanzamos indeteniblemente, no sólo por el progreso tecnológico, sino también por la necesidad aparentemente de luchar por la supervivencia [...] trabajamos cada vez más, pero sin decidir qué producimos, cómo usarlo y quién lo puede consumir [...] Es el progreso técnico el que nos "ayuda" a avanzar sin saber a dónde y sin poder controlar los pasos.[52]

[51] Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1992, p. 30.

[52] Stefan Gandler, "¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?", en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel*, p. 70.

También tenemos que reconocer que la resistencia es igual un corolario necesario de la dominación del capital sobre los seres humanos. La tarea consiste entonces en desdoblar las esperanzas del pasado en su memoria, en sus discursos, en sus actos, en un momento donde los logros de lo calculable van produciendo lo incalculable y el gigantismo al que hacía alusión Heidegger, va generando su sombra y disolución.

Es claro que formamos parte de la modernidad occidental por ser un continente colonizado, que sufrió históricamente un proceso homogeneizador, sometidos a replantear el valor de la cultura, de la capacidad de la razón misma y de ser sujetos en la historia, pero también a la eliminación de formas de vida, objetos de culto, valores, espacios físicos, y a un orden moral y económico para la explotación de recursos naturales y fuerza de trabajo. Vemos y comprendemos la historia de nuestro continente como la de uno en ruinas, que vivió, y sigue viviendo en sus venas abiertas, la historia del capitalismo como sucesión de catástrofes y acumulación de ruinas, tal lo percibe el ángel mítico de la historia de Walter Benjamin, que acaba delegándonos la responsabilidad de la historia y de su transformación, ante su imposibilidad de intervenir en el devenir histórico, que hoy lleva a una barbarie generalizada.

La posibilidad de una alternativa a la modernidad existente, está en la medida que la historia no está escrita y, si además se toma conciencia de la necesidad de tener opción para llevar a cabo un proyecto de emancipación. La memoria del pasado y los testimonios de nuestra época con los movimientos de resistencia de campesinos, estudiantes, etnias, indignados y movimientos antiglobalizadores, muestran una probabilidad, un instante de peligro, de tensiones y oportunidades. El índice de sufrimiento, explotación y pobreza abre la posibilidad de una acción y alternativa a esta modernidad “realmente existente”.

Filosofía de la historia y modernidad occidental capitalista

No hay documento de la civilización que al mismo tiempo no sea documento de la barbarie.

Walter Benjamin. *Tesis VII.*

Lo que conocemos como Occidente[53] tiene su origen en la cultura griega del siglo VI a. de C., cuya característica esencial es la reflexión conceptual sobre la realidad; cultura "paradigmatica", producto del *logos* y la sensibilidad, que se manifestó de manera concreta en la arquitectura, poesía, escultura, política, filosofía y ciencia.

Como nuestro interés es el aspecto histórico, destacaremos algunos personajes que le dieron este carácter paradigmático. Heródoto, narrando para siempre hazañas de Griegos y Bárbaros, buscó las causas por las que guerreaban, evitando, de este modo, que con el tiempo cayeran en el olvido. Con esta doble finalidad, luchar contra el olvido y dispensar la gloria, Heródoto habla del *logos* que rige los hechos de los hombres, rescatándolos del olvido; *logos* de la memoria, que es, a la vez, memoria del *logos*. En tal labor, realizó el trabajo de pensar lo "otro", lo lejano, lo diferente, construyendo distintas figuras que le permitieran pensar su alteridad y así darle sentido a su trabajo y propio relato histórico, es decir, redujo lo otro a lo propio, colonizando lo diferente, transfiriendo su léxico hacia otra realidad para comprenderla. El mundo co-

[53] Habría que reconocer que la cultura occidental es el cúmulo de múltiples influencias culturales como Egipto y Mesopotamia, es decir, occidente no tuvo un origen absoluto. En ese sentido, conviene que dicha cultura reactive su memoria histórica y pondere la deuda contraída con sus diversas fuentes del pasado. Ya que occidente ya no sólo es una categoría geográfica sino socioeconómica y político-cultural.

nocido como el pasado reciente se hallaba necesariamente dentro del espacio griego del saber.

De esta manera, vemos que la filosofía y la moral contenidas en la historia griega son el imperialismo ateniense, el cual, se convirtió en la fuerza abstracta que le dio sentido al curso de la historia conocida hasta ese momento. Voluntad de conquista que se nutrió a sí misma, buscando la gloria y hallando, al mismo tiempo, la culminación de su libertad como ciudadanos; dicha actitud se reflejó en la génesis del imperio ateniense, en detrimento de la Confederación Espartana: "los atenienses deseaban más".[54] En consecuencia, su comportamiento se doblega ante una lógica implacable: manifestar su fuerza para hacerse temer; convertirla en el impulso normal de las relaciones: aplastar a los débiles.[55] Históricamente, Alejandro Magno es quien sabía, por su maestro Aristóteles, que racionalizar es someter lo irracional y comprender, familiarizar y apropiar, ya que a través de la razón es por la que los hombres pueden comprender el orden universal y, por ello, el del mundo que lo limita. De las ruinas de la reducida visión griega, surgió la visión helénica, que comprenderá a todos los griegos, y al expandirse irá más allá de sí misma, dominado y asimilando a la "barbarie". Alejandro Magno es el primer hombre occidental que puso en marcha, a través de la conquista, la universalización de su cultura. Y lo que no pudo ser sometido a tal orden debió ser expulsado, así como impedida su penetración, ya que dentro de este nuevo orden todos los hombres y pueblos que lo conformaban deberían "convivir".

El genio griego de la historia se contempló dentro de las estrategias deliberadas por los atenienses, dirigidas a distinguirse del resto de los estados griegos y los del Oriente, como Persia. Espíritu colonizador, que no era otra cosa que una Grecia inventada e imaginada en oposición a lo que consi-

[54] Guy Boudé y Martin Hervé, *Las escuelas históricas*, p. 17.

[55] *Ibídem.*

deraban bárbaro. En ese sentido, se pensó que el éxito de la guerra dependía de los recursos económicos acumulados, como lo veía Pericles, lógica del imperialismo llevada a cabo por los atenienses en la conferencia de Melos, donde se sostuvo que la cuestión de la justicia se plantea entre dos fuerzas iguales; de lo contrario, los más poderosos harán lo que les permita su poder y lo más débiles cederán.

El *logos latinizador* del imperio no es distinto, su historia de expansión bajo el mando del emperador César Augusto, quien subyugó, en menos de 53 años, al mundo conocido. El historiador Polibio nos da cuenta de ello a través de un horizonte distinto al mundo griego. El imperio asimiló y se hizo asimilar por los pueblos vecinos, de tal forma que al hacerlo iba incorporando a los más distantes y lejanos. Roma se convirtió así en el centro del mediterráneo, pero también del orbe conocido. Filosóficamente hablando, es el triunfo de la razón, del *logos* sobre la irracionalidad e incluso sobre la fuerza física de los individuos, es decir, es el triunfo del fuerte sobre el débil, ya que todo aquel que se abandona a las fuerzas oscuras, inevitablemente fracasa, y eso es precisamente lo que ocurrió de manera posterior con el imperio romano: la *hybris*, la codicia y las ambiciones lo llevaron ineluctablemente a la *némesis*, a la decadencia.

Tales experiencias históricas legitiman el uso de la fuerza sobre los más débiles; se idealiza la conquista en nombre del *logos* o de las leyes de la naturaleza humana, que se encubrían con las presuntas necesidades de la "civilización". En ese sentido, el sofista Trasímaco afirmaba que la justicia era el interés de los más fuertes traducido a leyes: "lo que es justo es igual en todas partes: la conveniencia del más fuerte".[56] Sin embargo, el *logos* occidental, con el llamado *descubrimiento* de América, abre, ante la naciente y aún dividida Europa,

[56] Josep Fontana, *La historia de los hombres*, p. 32.

un horizonte jamás imaginado ni por los helenos ni por los romanos, y con él, la posibilidad de un "auténtico" Estado Universal. Es un mundo concebido como simple instrumento al servicio de limitados intereses regionales: occidente. Pero para entender tal situación, hagamos referencia a lo que la modernidad va a representar históricamente como una nueva imagen del mundo, lo que definirá el sentido de la historia de América:

> La modernidad es el desplegarse de una escritura civilizatoria que conquista y fascina por sus certezas y profecías. Que propone la idea de maduración de la biografía humana, a partir de un presente que pasa a sentirse como radiante. Que inscribe, por lo tanto la narración de otra historia como su cifra clave, para postular el pensamiento como vanguardia y el acontecer desde sus leyes.[57]

La modernidad será la época histórica que se desarrolle y constituya en términos puramente terrenales y seculares; la herencia judeo-cristiana que le confirió dimensión *ontológica* a la historia y, al mismo tiempo, le dio un significado determinante a nuestra colocación en el curso de ella como Americanos o Latinoamericanos,[58] es decir, la modernidad secularizó la idea de *providencia*, negando el movimiento cíclico de la historia y despertando la esperanza en el futuro, en

[57] Nicolás Casullo (comp.), *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Ediciones punto sur, 1989, pp. 16-17.

[58] Aunque integra procesos históricos no equivalentes en cada país, designa una zona de experiencia común a todos los países latinoamericanos, situados en la periferia del modelo occidental, dominante de la modernidad centrada. Es una experiencia de marginación, dependencia y descentramiento. Nelly Richard, "Latinoamérica y la posmodernidad", en *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, Puebla, BUAP, enero-diciembre de 1996, núms. 13-14, pp. 271-280. No obstante, además, América Latina fue la primera periferia de occidente, políticamente muestra autonomía frente a la América sajona, pero sobre todo, supone la conciencia de una identidad política y cultural de las regiones del continente.

el progreso lineal, que define el sentido y la finalidad de la historia. Esta visión hacia el futuro se vinculó a la idea de que las cosas tienden a mejorar en el curso de ella y a una visión totalizadora del proceso histórico, como podemos verlo en Kant y en Hegel.

Científica y epistemológicamente hablando, tal modernidad, se fundó en la razón, en la evidencia y objetividad como valor supremo de la ciencia que se sustenta en la visión galileana del mundo. Lo anterior, se acentúa debido a que el sujeto pudo invertir la dominación de la naturaleza sobre la sociedad, dominándola y aprovechándola junto con sus recursos, como fuerzas productivas del capital. Esta ciencia experimental e instrumental con fines prácticos, constituye verdades basadas en la experiencia previa y experimentación de los hechos, de esta forma, el saber se funda como algo objetivo, empírico y verificable.

Sin embargo, las conquistas de la ciencia y del pensamiento racional fueron transmutadas en dispositivos prácticos para cuantificar, clasificar, medir y mecanizar en nombre de la permuta, el trueque y el intercambio, mediados por el dinero como encarnación de la esencia de las relaciones humanas, y para crear nuevas formas de mando sobre los seres humanos y nuevas formas de guerra contra los enemigos de abajo o de afuera (hoy, del norte o del sur).[59] En este contexto es donde se fundan *relatos y representaciones* que estructurarán al mundo moderno, la razón como idioma universal, en suma, la modernidad fundada en la idea de maduración de la biografía "humana", como lo manifiesta la filosofía de Kant con el reino de las libertades; Hegel y el despliegue del espíritu y Herder con el desarrollo de la flor de la humanidad. Así lo ve Arturo Andrés Roig:

[59] Adolfo Gilly, *Historia a contrapelo. Una constelación*, México, ERA, 2006, p. 53. El subrayado es mío.

> Este invento de la modernidad europea, es fundamentalmente obra de la burguesía triunfante, que a efectos de alcanzar su propia justificación organizará un discurso en el que se habrá de jugar de modo ambiguo a la historización y deshistorización [...][60]

La modernidad, como realidad global, sintetizará todas las realidades particulares que pueblan el horizonte de la experiencia; amenazadora pero deseable y repulsiva. Ella constituyó y formó a las otras culturas como su *periferia*, en la que lo otro y distinto de Europa será negado y obligado a seguir un proceso de modernización, es decir, imitativo de constitución, a cuya imagen se inventó América y en donde Europa se concedió una significación universal.

Lo anterior, implicó que Europa haya constituido a las otras culturas, a los otros sujetos, como objetos ante sus ojos y manos, ejerciendo una praxis de dominación. La cual, se hizo efectiva en los otros pueblos, en los indios de América. Esa es, precisamente, la constitución de la subjetividad moderna y voluntad de poder que niega al otro como otro, a la alteridad. Dicho proyecto de civilización encubre el mito de justificación de una praxis irracional de violencia, que convirtió a América en una cámara de tortura y barbarie y le dio una nueva configuración al espíritu humano. Siendo América un bien sin propietarios, la sumisión era condición esencial de este momento de la historia y de la biografía humana, aún era el momento de inmadurez e incapacidad de servirnos de nuestra propia razón. Lo anterior fue también posible históricamente, debido a que las relaciones capitalistas de producción e intercambio dieron comienzo a un mercado que abrió las fronteras de los estados nacionales, en donde la conciencia burguesa se concedió la superioridad de su mundo y cultura en el horizonte histórico.

[60] Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, pp. 192-193.

La modernidad "nació" entonces cuando Europa pudo confrontarse con el "Otro" para controlarlo, vencerlo, violentarlo; momento en que pudo definirse como "ego" descubridor y colonizador de la alteridad constitutiva de la misma modernidad.[61] De ahí que la modernidad haya llegado a nuestro continente en el instante en que el conquistador europeo desembarcó, pero en su versión hispano-lusitana, creándose un mito de violencia sacrificial y, al mismo tiempo, un proceso de "encubrimiento".

Arnold Toynbee, en su libro *Estudio de Historia*, consideró a Europa como la máxima expresión de lo humano, quedando fuera los indígenas de cuyas tierras podían ser expulsados si así lo ameritan los intereses occidentales. Afirmaba así, que el espíritu hegeliano alcanzó su desarrollo más grande en Europa y que ello fue lo que estimuló también que otros pueblos imitaran el desarrollo occidental. De esta forma lo expresa Hegel en sus *Lecciones de filosofía de la historia*, "América no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida".

Queda de esta forma justificado, entonces, que civilizar es someter a los otros y ponerlos al servicio de aquellos pueblos que se presentan a sí mismos como la máxima esencia de lo humano. Este es el contenido negativo y mítico de la modernidad. Al respecto, Leopoldo Zea afirma:

> El logos de la Modernidad, lejos de conocer la realidad para expresarla y comunicarla, la sometió a la limitada concepción de sus intereses [...]. El logos, lejos de ser una forma de comprensión y de comunicación, se redujo a una afirmación totalitaria, incuestionable, magistral, que se debería acatar para no ser aniquilado.[62]

[61] Enrique Dussel, *El encubrimiento del indio 1492*, México, Cambio XXI, 1994, p. 10.

[62] Leopoldo Zea, "Cultura occidental y cultura marginales", en David Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 1998, p. 210.

El mito de la modernidad victimó al otro, al indio; lo declaró culpable por la incapacidad de regirse a sí mismo. Este es, precisamente, el signo de América durante la conquista, la inmadurez, la imposibilidad de servirse de su propia razón, ya que se dependía del conquistador a través de su violencia. El espíritu no había entrado en nuestras tierras, ni siquiera tenía el derecho alguno en el nuevo continente, según Hegel. Y el sujeto moderno se atribuyó, de forma plena, conciencia con respecto al acto victimario. Es el costo que tiene que pagar el colonizado, si quiere salir de su inmadurez e ilustrarse, pero es un proceso que oculta la violencia ejercida contra el continente descubierto. Ginés de Sepúlveda[63] lo justificaba como una violencia necesaria, guerra justa, acción pedagógica que se justifica por el hecho mismo de ser una obra civilizadora: el llamado progreso. En este momento de la conquista se recibe el imperio de los españoles, primero para predicar el cristianismo, luego para propagar la democracia, ahora el mercado libre.

La construcción ideológica de la dominación colonial negó nuestra historia; nuestros pueblos originarios fueron unificados bajo un solo nombre: "indios", para así introducirnos a la historia universal y consolidar históricamente a Europa como principio y fin de la historia. Bajo el proyecto moderno, se oculta entonces de manera sutil la "falacia desarrollista", posición ontológica por la que se piensa que el desarrollo sur-

[63] Pensador moderno y humanista español que describió el fundamento de la barbarie por su modo no individual de establecer su relación con las personas y las cosas; por no tener experiencia de posesión privada, ni libertad de la subjetividad que guarda autonomía y hasta puede oponerse al capricho de los señores. Es por eso que la conquista y la modernidad son emancipación del bárbaro, de su culpable incapacidad. Por el contrario, Bartolomé de las Casas descubre la falsedad de juzgar al sujeto de la pretendida inmadurez con una culpabilidad que el "moderno" intenta atribuirle para justificar su agresión. Desde el inicio, Bartolomé exigió que el diálogo con el otro fuera racional. De lo que se trataba era de modernizar al otro sin destruir su alteridad y su dignidad humana. Es por eso que De las Casas trata de borrar la dicotomía de humanos y no humanos, cristianos y bárbaros.

gido en Europa deberá ser seguido unilinealmente por todas las culturas. La falacia del desarrollo es una categoría filosófica de la modernidad, que mostraría el movimiento necesario del ser. Según esta idea, un país subdesarrollado, ontológicamente, no es moderno hasta que haya cumplido con todas las etapas del proyecto de modernidad:

> Nosotros, latinoamericanos, con una historia violentamente reemprendida en el despuntar de lo moderno a través de la conquista hispano-portuguesa, quedamos plenamente involucrados en esta problemática, desde nuestras especificidades, desde nuestra memoria y formas de haber participado de los códigos y paradigmas de la modernidad; desde nuestros antecedentes de seducción y enjuiciamiento a lo civilizatorio que ella propuso.[64]

Paradójicamente, América Latina se convirtió también en el espacio lejano, depositario del "anhelo" y la "esperanza",[65] perdidos en Europa, idealización utópica de profunda significación histórica y literaria. La mirada europea hacia América Latina será el pensamiento utópico del territorio de la esperanza, donde se encontraba la nostalgia y la proyección del futuro:

> se hace evidente que sólo el hombre puede restablecer el "orden divino", que él mismo ha violado. De ahí su intervención a través de un discurso utópico racional y estructurado, por el cual pretende recuperar la paz y la armonía perdidas y asegurar una intervención profunda y radical del ser humano en la historia. El paraíso de origen divino, una vez destruido, debe sustituirse por el orden de la utopía si no quiere transformarse en

[64] Casullo, *El debate modernidad-posmodernidad*, p. 12.

[65] Ernst Bloch, en *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2006, funda, en la noción de "espacio del anhelo", el espacio desconocido en el que se depositan todas las esperanzas de perfección de una cultura.

> infierno. La Arcadia natural debe ceder su espacio a la "ciudad ideal" proyectada por los hombres. La utopía supone, pues, la obra deliberada y la continuación por parte del hombre de una creación a la que ya no le basta su origen divino (paraíso), Natural (arcadia) [...], por no decir "cosmogónica" de la historia.[66]

América surgió como depositario de las esperanzas de perfección y sueño de redención, a través de mejorar la situación individual y colectiva del indio, mediante su conversión al cristianismo. Es precisamente por estos elementos que América Latina ha sido representada como la utopía social por excelencia; como el otro absoluto de la racionalidad europea; como la reserva espiritual de la humanidad; como la tierra de la promesa y la poesía. De ahí la creencia de haber recuperado la armonía de los orígenes, en un tiempo primordial que subsistía sólo en nuestro continente.

Y mientras en Europa espíritus diversos del siglo XIX, como Marx, Kierkergaard, Baudelaire, Rimbaud, Melville, Nietzsche, Weber, Freud, reaccionaban contra una modernidad que había manifestado su verdadero rostro: una razón instrumental que cosificaba, una experiencia discontinua del espacio, del tiempo y la causalidad; en América, poetas y prosistas como Rubén Darío, Leopoldo Lugones, Manuel Ugarte y José Martí, articulaban su crítica desde una experiencia periférica de la modernidad, es decir, los escritores latinoamericanos se rebelaron contra la experiencia más cercana de modernidad que tenían: el imperialismo norteamericano, ejemplo del desarrollo cultural, político y económico de una nación ya independizada de Europa, cosa contraria que se vivía en la América Hispano-lusitana, que después de la independencia política, buscábase la independencia cultural a través de la imitación de otras naciones (Alberdi) o inmigración de occidentales a

[66] Fernando Ainsa, *De la edad de oro al dorado*, México, FCE, 1992, p. 133.

nuestras tierras (Sarmiento) o de buscar nuestros propios modos de ser sin referentes externos (Martí). De esta manera lo expresa Leopoldo Zea:

> Latinoamérica, al cortar sus amarres políticos con sus metrópolis ibéricas, se encontró sometida a una doble presión y a un doble intento. El intento y presión de quienes querían mantener el ya viejo orden colonial, pero sin España o Portugal; y el de los que soñaban con hacer de estos mismos pueblos naciones semejantes a los Estados Unidos, Inglaterra o Francia.[67]

La modernidad que envolvió la gesta emancipadora latinoamericana, a principios del siglo XIX, fue un espíritu que se imprimió en los intelectuales, encendido aquél por los horizontes del comercio capitalista, pero también por la escritura de autores occidentales como Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Diderot. Fue espíritu que emanó de los discursos del liberalismo inglés y que fue construido desde el romanticismo que sueña patrias, amaneceres de naciones y pueblos mesiánicos liberados. Esta modernidad en América adquirió carácter antiautoritario, socialista y anticolonial. No era sólo una revuelta frente a la convicción del poder emancipatorio de la tecnología y el mito prometeico del progreso, sino, también, un proyecto anticolonialista, que tuvo como sujetos a vastos sectores de la intelectualidad hispanoamericana con referentes y proyectos distintos que apostaban, de una u otra forma, a la consolidación de Nuestra América, lo podemos ver en Sarmiento, Bilbao, Mora, Alberdi, Caballero, Barreda, Sierra, Vaz Ferreira, Caso, Martí, etc.

El panorama cultural y social hacia finales del siglo XIX, en América Latina, estaba marcado por agitadas polémicas ideológicas. Era la época de los debates sobre el liberalismo, la he-

[67] Leopoldo Zea, *Precursores del pensamiento Latinoamericano contemporáneo*, México, SEP, Diana, 1979. p. 8.

rencia cultural hispánica, el positivismo y la doctrina social de la iglesia. Es, dentro de este contexto, donde surgen intelectuales y artistas que, bajo la influencia de las nuevas corrientes estéticas de la modernidad europea, procuraron romper con la cultura tradicionalista y clerical propagada por las elites conservadoras. Este grupo minoritario buscó un lugar propio dentro de la modernidad de la cual se sentían marginados, pero, a la vez, los procesos de modernización ya habían transformado el estilo de vida de las elites y algunos sectores de la capa media. De esta manera, la crisis de la modernidad desde "aquí", desde América, nos separa de una lógica según la cual nuestras sociedades son irremediablemente exteriores al proceso de ella y, por lo tanto, nuestra modernidad es una deformación de la occidental. Esto implica e implicó preguntarse si la incapacidad de reconocerse en las alteridades que la resisten desde dentro no forma parte ya de una crisis. Ello significó y significa todavía dar cuenta de nuestro particular malestar en y con la modernidad.

Así, el problema que plantea la filosofía de la historia es el del reconocimiento de la universal historicidad de todo hombre, de toda cultura. Las filosofías pertenecientes a la historia son, en esencia, discursos políticos intencionados, que señalan, y han señalado, el camino a recorrer, así como los peligros que deberían evitarse para que las potencias europeas cumplieran con su destino, el cual, sentían como ineluctable dentro del proceso de dominación del orbe, que inició en el origen mismo de la modernidad. Entendida así, la filosofía de la historia mostraría las formas mediante las que la humanidad europea, concretamente la burguesía, asumió, de modo definitivo, el destino de toda la humanidad posible. La filosofía aparecía fundada en una "objetividad" cuya garantía estaba determinada por un horizonte de comprensión no cuestionado desde sus propios supuestos culturales, lo que permite pensar a las culturas como medios.

El discurso y la actitud opresiva se deben a que tanto la historiografía y la filosofía de la historia que está supuesta, aparecen organizadas desde un sistema axiológico que determina el sentido ideológico del discurso y muestra de qué manera el sujeto del discurso, sea éste el historiador o el filósofo de la historia, se incorpora como sujeto de la historia misma que está pensando. Por ejemplo, Hegel, en sus *Lecciones de la filosofía de la historia universal*, en el capítulo dedicado a la geografía, selecciona y coloca aquello que no es histórico, es decir, dialéctico: a África y a América; ello debido a que "La *mnemosine* de la historia no dispensa su gloria a los indignos". Por esa razón, América es "la tierra del porvenir". Nuevamente, se repite la ecuación griegos-bárbaros, civilización-barbarie, ecuación que justifica, en términos históricos y sociales, la marginación y la explotación y, en consecuencia, la violencia, además de la incapacidad "natural" del hombre americano para integrarse a la historia mundial. La deshistorización de América y de sus pueblos responde a la necesidad de mostrar la presencia de un sujeto absoluto,[68] de un universal ideológico que no es histórico y que acaba colonizando a los "sin historia".

Hoy, los pueblos llamados subdesarrollados o subalternos se han rebelado y han vuelto problemática una historia unitaria y centralizada:

> Todos los pueblos colonizados tienen conciencia de que su verdadera historia ha sido proscrita por el colonizador. Saben que la suya es una historia oculta, clandestina, negada. Saben también que, pese a todo, esa historia existe y que su prueba evidente es la existencia misma de cada pueblo.[69]

[68] Esta idea de sujeto de la historia, sociológicamente hablando, hace referencia a un tipo de sujeto, al sujeto occidental.

[69] Guillermo Bonfil Batalla, "Historias que no son todavía historia", en Carlos Pereyra y otros, *Historia ¿para qué?*, México, Siglo XXI, 1980, p. 227.

Lo anterior expresa que la historia, al final de cuentas, es una búsqueda de lo que da significado a este presente: la totalidad de las vidas humanas, ninguna de las cuales pasa por el mundo sin dejar huella. Por eso, como advertía Marc Bloch, el historiador es un cazador del pasado humano y su presa está en todos aquellos lugares de ese pasado donde se encuentre alguna huella dejada por los hombres: seguir las huellas, indicios, marcas, signos dejados por la actividad de quienes no aparecen en los registros de la historia. Por ejemplo, en el siglo XX, Europa descubre a la otra Europa en su propio espacio geográfico, pero a años luz de distancia cultural e ideológica. Al respecto, afirma Leopoldo Zea: "Los pueblos del tercer mundo siguen, a su vez, presionando para ser parte de un mundo que también hicieron posible con sus materias primas y brazos, resistiéndose a ser enviados al vacío de la historia".[70] El llamado progreso, civilización, modernidad o globalización son acumulación de crueldad, opresión y destrucción de vidas humanas en las periferias; aniquilación de equilibrios e intercambios multiseculares entre hombres y naturaleza. En esa medida, la globalización es un sistema económico que se rige por las fuerzas impersonales de un "mercado autorregulado" como principio e idea moral de la modernidad occidental. Es el progreso que se construye sobre las espaldas de la mayor parte de la humanidad.

> La llamada globalización coexiste con reclamos nacionalista y demandas de reconocimientos étnicos. Afloran sensibilidades colectivas y/o comunitarias que, en el límite, remiten al individuo, a su subjetividad, a sus escasas posibilidades de identificación, confianza, reafirmación de su personalidad y respeto a sus derechos más elementales [...], hasta difuminar cualquier atisbo de dignidad.[71]

[70] Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, p. 208.

[71] Horacio Cerutti, "Identidad y dependencia culturales", en Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura*, p. 132.

La historia de América Latina no sólo es historia de crueldad y opresión, también de resistencias de sujetos colectivos, como las rebeliones indígenas. En ese sentido, no podemos pensar en una historia expropiada, ya que ello representaría la cancelación de lo posible y la sumisa renuncia a cualquier forma de autenticidad. Así lo refiere Walter Benjamin en su tesis III: "nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia".[72] O de otra forma: hay que leer el pasado, nuestro pasado, como si fuera un texto jamás escrito, develando los proyectos frustrados, pendientes, que le den sentido a nuestro presente.

Pensar nuestra realidad socio-histórica y cultural-política es el objeto de la reflexión filosófica; es asumir el compromiso de dar cuenta teóricamente de la realidad y aceptar los riesgos de su mantenimiento o transformación, ya que somos parte de ese objeto que pensamos. Sin memoria histórica, es imposible ejercer plenamente el filosofar, tal ejercicio requiere de esa memoria en un continente que aún tiene las "venas abiertas", como lo expresara Eduardo Galeano, o que aún no acaba de ser plenamente nuestra, como lo afirma Horacio Cerutti. Por eso, es necesario plantear una filosofía de la historia abierta, "desde abajo", que justifique el ingreso de los distantes, de los diferentes, de las naciones latinoamericanas dentro del devenir histórico.

Se trata de rehacer nuestro pensamiento y sentido a partir de considerarnos valiosos, es decir, del reconocimiento de nuestra historicidad, ya que somos los hombres los que le damos sentido a la historia, los que actuamos, los que le permitimos la marcha y finalidad. Si queremos dar respuesta a los problemas concretos de nuestra realidad, no podemos prescindir de las particularidades desde donde se accede a lo universal. En ese sentido, la filosofía de la historia no cesará mientras per-

[72] Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, (trad.) Bolívar Echeverría, México, contrahistorias, 2005, p. 18.

dure la demanda de sentido social, cuestión que nos remite ineluctablemente a preguntas sobre nuestro peculiar modo de ser, sobre el lugar que ocupamos en el devenir histórico, y, al hacer esto, se está haciendo filosofía de la historia, tal vez nuestra tradición filosófica más profunda. Ejemplo de ello son y siguiendo siendo, en nuestra tradición latinoamericana; Andrés Bello, Juan Bautista Alberdi, Simón Rodríguez, Simón Bolívar, Domingo F. Sarmiento, José C. Mariátegui, José Gaos, José Enrique Rodó, Ernesto "Ché" Guevara, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Arturo A. Roig, Mario Magallón, etc. La preocupación que se encuentra en el fondo de esta larga tradición filosófica, es la de rehacer nuestro pensamiento a partir del reconocimiento de la historicidad de todo hombre y de un grado de conciencia histórica sobre nuestro ser y nuestra historia. Filosóficamente hablando, es la búsqueda de nuestra identidad, de la lucha por nuestra dignidad, la de los hijos de América (Martí) contra todas las formas posibles de alienación.

La tarea consiste en desdoblar las esperanzas del pasado en nuestra memoria, nuestros discursos, nuestros actos, en un momento donde los logros de lo calculable van produciendo lo incalculable y generando su sombra y disolución, recuperar el tiempo perdido, ponerse a la altura de otros pueblos por nuestros propios caminos.

II. MODERNIDAD, POSMODERNIDAD Y FIN DE LA HISTORIA

MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

> *La historia realmente universal es la que valora como absoluto la vida del individuo y rechaza por tanto que los destinos singulares puedan ser el precio de las grandes construcciones de la historia. No hay universalidad que valga si tiene como costo social la infelicidad de un solo individuo.*
>
> MANUEL REYES MATE: *Media noche en la historia.*

Recuperando algunas ideas del capítulo anterior, no está de más afirmar que la modernidad también se caracterizó por ser un estado de duda y conciencia, fundamentado en un antropocentrismo y profunda fe en la razón, que se manifiesta en un pensar atrevido, soberbio y arrogante; sobre todo, de conciencia filosófica. Al respecto, afirma José M. Sevilla:

> Modernidad es además de conciencia racional y calculadora, también conciencia histórica del mundo de los ánimos humanos que es el mundo civil o mundo de las naciones, en definitiva del mundo histórico (sociedad, civilidad y cultura). Se define como el momento de afirmación autonómica de las creaciones e ideas humanas desde la racionalidad que emerge impulsada por su

propia dinámica interior, cultural e histórica; realizable únicamente a través de la conquista de dichos ámbitos.[1]

La modernidad tiene una lógica que se basa en lo científico-técnico, en la trascendencia abstracta del Estado, en la idea de conciencia autónoma e individual; contiene la visión de un tiempo cronométrico, homogéneo, lineal e histórico; es retórica de la ruptura, de búsqueda e innovación, acompañada por una estética de la creatividad, de lo inédito y de la novedad. Así, Gianni Vattimo destaca este aspecto de la modernidad:

> la modernidad se puede caracterizar, en efecto como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva iluminación que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los "fundamentos", los cuales a menudo se conciben como los orígenes, de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como "recuperaciones", renacimientos, retornos.[2]

La idea de *superación*, fundamental en la filosofía moderna, y de su filosofía de la historia, presupone un desarrollo progresivo, en la cual, lo nuevo se identifica con lo valioso; una creencia de que la historia persigue fines de emancipación humana, que el hombre proyecta en ella, es decir, concepción del progreso incesante, que supone un término en el que el hombre se liberará de sus sujeciones, mostrándose, así, una historia que resulta de la acción del hombre, capaz de vencer las fuerzas irracionales que rigen los acontecimientos e instaurando finalmente un orden racional. Hegelianamente hablando, es la

[1] José M. Sevilla, "El concepto de filosofía de la historia en la Modernidad", en *Filosofía de la historia*, ed. de Manuel Reyes Mate, Madrid, Trotta, 1993, p. 66.

[2] Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 10.

razón como fuerza histórica objetiva que hará de la tierra un lugar de progreso y felicidad, ya que lo que gobierna y ordena a la naturaleza e historia es la razón. Esta secularización de la idea judeo-cristiana de la historia supone la emancipación de los distintos órdenes de la cultura, filosofía, ciencia y política y, por supuesto, de la historia, de su jurisdicción teológica y su tutela religiosa. Es decir, el hombre ya no depende de una autoridad externa, sino de su propia actividad libre y racional guiada por los progresos del conocimiento, por eso el mundo y la historia habrían de ser un orden racional.

Por tales razones, el proyecto moderno se legitimó en las narraciones que operaron, en términos de filosofía de la historia, como forma de entender, recordar y ordenar el saber y el sentido histórico; emancipación de hombres y sociedades a través del sujeto racional moderno, que ocupó el centro de la enunciación de la verdad bajo un supuesto progreso hacia la libertad y la soberanía de los pueblos, hacia una distribución igualitaria de la riqueza y una historia universal que tenía carácter de ley o norma que le daba sentido y perfección a todo proceso histórico.

Esta modernidad y su filosofía de la historia serán puestas en cuestión y se tratarán de desmitificarlas, colocando a la cultura occidental en un estado permanente de vacilación, al trastocar valores y concepciones del individuo y de la sociedad, lo cual, pone en crisis las supuestas pretensiones de universalidad de la modernidad social.

Las contradicciones de la razón moderna, como discurso unificador, podemos encontrarlas ya en Friedrich Nietzsche, en el siglo XIX. Filósofo que rechazó cualquier fundamentación última cuando anunció *la Muerte de Dios y* cuando develó *los falsos valores*, es decir, el fin de las supremas verdades como base de la existencia teórica y práctica. Plantea, de esta forma, un desafío: mirar cara a cara a los hombres y pedirles que vivan como mortales, sin otro mundo más que éste. Se

rompe con el optimismo de la modernidad; con la idea de progreso; con la idea de racionalidad; y, al mismo tiempo, disuelve la idea de una historia unitaria, considerando que no existe una historia única, sino imágenes del pasado, propuestas desde diversos puntos de vista; agrega que es ilusorio que exista un punto de vista supremo, capaz de unificar a todos los demás. Estas ideas ponen en crisis la concepción de un *telos* único y la de un plan racional de mejora, porque la evolución no busca la felicidad sino el desarrollo y nada más. Los metarrelatos, en ese sentido, son perversos e inútiles. Filosóficamente hablando, esta *muerte de Dios* es el derrumbe objetivo de los conceptos fuertes, que en la tradición filosófica tenían poder normativo sobre la vida humana y el mundo:

> No habéis oído hablar del aquel hombre frenético que en la claridad del mediodía prendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: "¡Busco a Dios, busco a Dios!" [...]. "¿A dónde ha ido Dios?", gritó, "¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado! ¡Vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia donde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? [...]. ¿No olemos aún la descomposición divina? —también los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! [...]. ¿Nunca hubo un hecho más grande?[3]

[3] Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1985, pp. 114-115.

Lo afirmado muestra filosóficamente el fin de los fundamentos, ideales, normas, principios, fines, de todo aquello que daba sentido. Es el fin del Dios de los filósofos, la felicidad del mayor número, la paz perpetua, el Espíritu Absoluto, etc., como lo dice Nietzsche en *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, el "hombre suprahistórico que no ve la salvación en el proceso y para el cual, al contrario, el mundo está completo y toca su fin en cada momento particular".[4] Las sentencias nietzscheanas son una crítica a los hombres que nadan en el sentido de la corriente del río; a los que practican el culto desnudo del dato, de lo fáctico. Por esa razón, hay que nadar contra las olas de la historia, como lo afirma en su S*egunda Consideración Intempestiva*: "Un fenómeno histórico pura y completamente conocido, reducido a fenómeno cognoscitivo es, para el que así lo ha estudiado, algo muerto",[5] como lo afirma también Benjamin en su tesis VI de filosofía de la historia: "Articular históricamente el pasado no significa conocerlo tal como verdaderamente fue".[6] Es así que con Nietzsche se plantea la definición de la modernidad, entendida ésta como el reconocimiento del sujeto en la determinación de su historicidad, es decir, la afirmación del triunfo del tiempo, de su poderío, que a partir de este momento el hombre se convertirá en pieza que se mueve en la dimensión temporal. El hombre deja de ser sujeto para convertirse en devenir.

También se consolida la comprensión moderna del mundo, conformada por el conjunto de construcciones y representaciones en su devenir. El discurso nietzscheano muestra al hombre moderno, el cual, va acrecentando y amontonando de manera gloriosa y fría todo su pasado, convirtiéndose

[4] Friedrich Nietzsche, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Véase: www.nietzscheana.com.ar, p. 6.

[5] *Ibid.*, p. 7.

[6] Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 20.

en una carga que se ha hecho insoportable. Es el espesor del tiempo organizado y mecánico de la modernidad, que acaba dominando todo el devenir histórico, ya que dicha concepción lineal del tiempo supedita lo presente a lo futuro y todo se lo juega a la carta final, siendo el movimiento lo absoluto[7] y haciendo irrelevantes cada "instante de peligro", cada momento de la vida individual y colectiva, ya que consideramos que "El punto de vista histórico y no histórico son necesarios para la salud de un individuo, un pueblo, una civilización",[8] pero de manera distinta e intempestiva, es decir, "a contrapelo".

A partir de supuestos filosóficos distintos, mientras Nietzsche hace la crítica desde el individuo rebelde, el héroe, y más tarde el superhombre, Walter Benjamin, lo hará desde la solidaridad de las víctimas que lucharon, pero que finalmente cayeron bajo las ruedas de la modernidad y el progreso. En sus *tesis de filosofía de la historia*, sostiene que no hay un gran relato, no hay un cuadro omnicomprensivo de la historia, sólo representaciones del pasado, construidas por grupos y clases sociales dominantes, es decir, una visión histórica que oculta, bajo sus dobleces, algo que no aparece en los registros de la historia. Afirma Benjamin en una de sus tesis más conocidas y bellas, la tesis IX:

> Hay un cuadro de Klee que se llama Ángelus Novus. En él se representa un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos,

[7] Podemos decir que la concepción del tiempo absoluto puede ser entendido como el ciego destino de la humanidad o la historia, entendida como catástrofe final o anuncio catastrófico de los tiempos que corren.

[8] Friedrich Nietzsche, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, p. 4.

él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que han enredado sus alas y es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.[9]

Con la figura del Ángelus Novus, lo interesante son las miradas: la del ángel y la nuestra. Miramos al mismo sitio y vemos cosas distintas: el ángel ve desastres, escombros y cadáveres; nosotros contemplamos el progreso. El ángel de la historia quiere hacer historia como un buen ángel. Para él, el camino a seguir es lo que queda atrás; por eso tiene el rostro vuelto hacia el paraíso, pero de él no viene ayuda, sino un viento huracanado. Porque la clave de la modernidad radica en lo que descansa debajo de las piedras y permanece encubierto; y es precisamente lo que el ángel de la historia y el trapero[10] de Benjamin pretenden mostrarnos y tratan de reconstruir. O lo que afirma Nietzsche en su Segunda Consideración Intempestiva: “transformar y asimilar lo que es pasado y extraño, cicatrizar las heridas, reparar las pérdidas, rehacer las formas destruidas”.[11] Son estas imágenes las que hurgan entre los desechos de la historia para tratar de descubrir una veta de esperanza oculta entre los desesperados, los explotados, los

[9] Walter Benjamin, *Discursos ininterrumpidos*, Madrid, Taurus, 1982, p. 187.

[10] Nos dice Walter Benjamin que el trapero “es la figura más provocadora de la miseria humana, va vestido de andrajos y vive de ellos”. Esta figura recoge y se lleva lo que la cultura desecha, y, entre ellos, logra encontrar fragmentos valiosos como el humanismo, la subjetividad o la hondura. Aunque nuestro filósofo piensa que el antídoto contra la miseria está en los pobres, es decir, sólo el excluido puede imaginar un sistema de exclusiones.

[11] Friedrich Nietzsche, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida,* p. 4.

marginados, los sin nombre, que no son otra cosa que proyectos frustrados que quedaron inconclusos en el devenir histórico, en el pasado.

Benjamin, en ese sentido, hace una crítica al progreso, a la pretensión de convertir al hombre en un progresista que interiorice su lógica, impidiendo se reproduzca indefinidamente, ya que cuando el progreso se convierte en el "telos" de las sociedades, y no ellas en el objetivo del progreso, se produce un dominio ideológico, como lo podemos ver en la undimensionalidad del trabajo, en la explotación de las fuerzas productivas, en la explicación de fenómenos sociales, pandemias informativas, económicas y políticas en la actualidad. Lo anterior tiene como consecuencia inmediata el vaciar a la historia de sujetos y transferir la responsabilidad de ella a mecanismos anónimos, deterministas, como lo es, por ejemplo, el mercado y el capital en nuestros días. Por eso, en Benjamin, el concepto de progreso hay que fundamentarlo en la idea de catástrofe, ya que esta consiste en que las cosas sigan así como están, o sea, la catástrofe no es lo que nos espera, sino lo que ya está dado en todo caso. De ahí que el Ángel de la historia es el testigo privilegiado de la marcha de la humanidad en el torbellino del progreso, hacia la catástrofe permanente. Paradójicamente, la modernidad se liberó del poder normativo del pasado para sentirse libre y avanzar científicamente y progresar en la construcción de una ciudad más habitable. En el progreso, "tiempo vacío, lineal y homogéneo",[12] se depositaron las esperanzas de un momento histórico que suponía que seguir tal curso alejaba de la barbarie y la catástrofe de la que se procedía. Sin embargo, lo problemático del progreso es que su producción de novedad es sólo aparente, porque, en el fondo, es reproducción de los males de los que parte, es decir, del eterno retorno de lo mismo. Esta fatalidad

[12] Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 26.

de la modernidad deviene una y otra vez en sacrificio y barbarie. La historia, en ese sentido, sería un cuento de nunca acabar. De esta manera, lo dice Mario Magallón Anaya: "El proyecto de modernidad ilustrada está basado en el progreso y la razón, alejado del fanatismo y centralizado en el hombre como sujeto de la historia, la cual se experimenta, simultáneamente, como catástrofe".[13] Max Horkheimer, en los "Los inicios de la filosofía burguesa de la historia",[14] nos dice que los individuos son las víctimas que el espíritu del mundo sacrifica a sus sublimes metas, ya que los sufrimientos se ligan a un período de la evolución histórica que es necesaria al progreso, por esa razón no hay crimen absurdo, sacrificio y barbarie inútil, en suma, en términos hegelianos no hay lugar para el azar, ya que la razón lo gobierna todo. Los escombros, las ruinas que el Ángel ve en las tesis IX son los costos humanos del progreso, y, en última instancia, los sufrimientos que los hombres han padecido. En resumen, la historia que sustenta la modernidad pasa por encima de todo sufrimiento humano, considerándolo el precio pasajero y excepcional para un supuesto "bien mayor".

Las afirmaciones[15] expuestas ponen en tela de juicio el genio europeo, a saber, su filosofía, que ya Husserl consideraba

[13] Mario Magallón Anaya, *Modernidad Alternativa: Viejos retos y nuevos problemas*, p. 61.

[14] Conferencia inaugural en el Instituto de Investigaciones Sociológicas de Frankfurt, Alemania.

[15] No son sólo Nietzsche y Benjamin los que se encargan de deconstruir a la modernidad de los siglos XIX y XX. Recurrimos a ellos por cuestiones metodológicas y por cercanía con sus ideas. Lo hace G. Simmel, como también Baudelaire, al captar esos fragmentos de modernidad en una cultura en donde el mundo aparece cosificado. A su vez, Marx describe y muestra los efectos de la modernización deshumanizante y alienante de la sociedad capitalista del siglo XIX. Contradicciones de la Ilustración burguesa, que se hacen notar en la economía política. Freud, por su parte, deconstruye al sujeto moderno, arrancándole la máscara de racionalidad y develando esa parte inconsciente, el *super yo*, que representa las exigencias morales, que no son sino exigencias sociales interiorizadas por el individuo, y el *ello*, que son los instintos que piden satisfacciones, que han de ser suprimidas para la vida en

era producto de Europa, atrayendo hacia sí toda la evolución de la humanidad, de esta manera Europa se convertía en la teleología de la opaca humanidad (Eurocentrismo). Este *telos* atraía hacia sí toda la evolución de la llamada humanidad y la impulsaba a conformarse bajo la idea de razón, ya que el filósofo de la historia no sólo tiene que atender a la sucesión de acontecimientos en el tiempo sino que debe trascenderlos buscando su finalidad, su meta. Centroeuropa, como sujeto de la historia, marca el rumbo y el sentido del devenir histórico, universalidad reaccionaria que enmascara una realidad particularista con supuestos tintes universalistas. Las filosofías de la historia occidentales ven una luz oculta tras los fracasos de la vida y de la muerte, así los males acaban redundando en el "bien de la mayoría" y contribuyendo a la belleza del conjunto del cuadro, a través de la astucia de la razón.

En la modernidad, el hombre necesitaba para su seguridad que su vida se resguardara en un plan, una idea, un cuadro general que estuviera suministrado por la razón. Ella daba orden y, aquello que estuviera dentro de ese plan tendría que ser asimilado o, en su defecto, eliminado. Por ejemplo, en Kant podemos encontrar un principio ordenador objetivo que es el Plan de la naturaleza. La historia universal que piensa es cosmopolita porque está apoyada en dicho plan y permite orientarnos teleológicamente como si la humanidad estuviera en constante progreso. En Hegel, el principio ordenador es el Espíritu, principio que es hipóstasis, ya que la característica

sociedad. Max Weber, por su parte, a través de su análisis de las instituciones —la economía capitalista, la burocracia y la ciencia empírica profesionalizada—, muestra que la racionalización de la sociedad moderna no contiene ninguna perspectiva utópica, más bien conduce a un aprisionamiento progresivo del hombre en un sistema deshumanizado, que no es otra cosa que un crecimiento sin regreso de la reificación, una razón instrumental que invade la vida social y cultural y que se convierte en una "jaula de hierro". Y por supuesto, en el siglo XX, la Teoría Crítica, que señala el hecho de que el dominio de la naturaleza no nos ha llevado a la emancipación, sino a la explotación del hombre por el hombre y a la cosificación.

esencial del espíritu y de su tiempo está contenida en los grandes acontecimientos. Estos principios ordenadores son los que han sido cuestionados por el discurso posmoderno.

Después de lo expuesto, consideramos que estamos ya instalados en la crítica a la modernidad y en la problemática posmoderna. Pero antes de ahondar sobre la crisis de los metarrelatos de la modernidad, rasgo fundamental de la posmodernidad, es necesario detenernos brevemente y precisar el sentido del concepto de posmodernidad o, por lo menos, hurgar un poco en él para tener claridad en la exposición. Aunque el término es propio de la literatura, del arte, de la arquitectura, la posmodernidad como discusión teórica aparece a finales de los setenta en el campo de las ciencias sociales, a través del postestructuralismo francés, con Jean F. Lyotard, de la teoría crítica alemana, con Jürgen Habermas, y de la sociología neoconservadora norteamericana, con Daniel Bell. En este campo, la crisis del proyecto de la modernidad supone una situación delicada de las teorías críticas de la sociedad y la cultura, desde la perspectiva ilustrada utópica. Es una categoría que apareció como *síntoma*, como movimiento difuso, mitad protesta, mitad resignación, semisubersivo o complaciente, extremo o incoherente y, a pesar de ello, no podemos despacharla de manera débil, sin antes discutir de qué es un *síntoma*. El fenómeno posmoderno, como lo afirma Lyotard en la *Posmodernidad explicada a los niños*, es una mirada infantil con respecto al fenómeno que nos ocupa, niños perplejos ante lo que sucede frente a sus ojos. Se detienen a analizarlo, con mirada inocente, pero, a la vez, detallista.

Un buen número de problemas políticos y sociales en el mundo han llevado a discusiones acerca de la crisis de legitimación del capitalismo tardío; de los límites de las actitudes centralistas sistemáticas; y de las posibilidades de autodeterminación individual y colectiva en el nivel socio-político. Las

crisis política y social han de ser entendidas, sin embargo, en su relación dialéctica con la crisis de la cultura, el fin de la modernidad, el nacimiento de una cultura y las perspectivas políticas de la posmodernidad. Aunque los aportes han sido diversos, los autores representativos de la discusión posmoderna son Daniel Bell, con la versión neoconservadora; Jürgen Habermas, con la reformista; y Jean François Lyotard, con la posmoderna.[16]

La posmodernidad, en sentido estricto, supone un rechazo a la modernidad; critica las pretensiones de fundamentación última, trascendental, propias del discurso moderno, como lo vimos con Nietzsche. En varios campos el discurso posmoderno, recupera elementos emotivos, retóricos y marginales, que habían sido reducidos a mera accidentalidad y que es necesario revisar y problematizar para tener claridad en nuestro objetivo.

[16] Daniel Bell argumenta, en *Las contradicciones culturales del capitalismo*, México, Editorial Mexicana, 1977, que la cultura posmoderna es incompatible con los principios morales de una conducta de vida racional y propositiva. Esto por causa de la disolución de la ética protestante y su paso al individualismo hedonista. En la sociedad posmoderna, se disuelve la confianza y la fe en el futuro, es decir, en la revolución y en el progreso. La gente desea vivir aquí y ahora, buscando la calidad de vida y la cultura personalizada, el narcisismo individual y corporativo. Es el paso del capitalismo autoritario al capitalismo hedonista y permisivo, paso que termina con el capitalismo competitivo. En ese sentido, la destrucción de aquello que ha sido la legitimación del sistema capitalista es la producción incesante, afirmando, así, que la modernidad ha sido una cultura profana, desacralizada, que ha desembocado en la desorientación y la desmotivación. Se pierden los símbolos y los vínculos afectivos. La religión se convierte en sortilegio para afrontar sufrimiento y muerte, pervirtiéndose así su función sustancial. En el caso de Habermas, en "La modernidad, un proyecto incompleto", charla dada en 1980, cuando la ciudad de Frankfurt galardonó a Habermas con el premio Theodor Adorno, ocupa un lugar singular dentro de la discusión sobre la posmodernidad. En relación a su contenido, sólo en un grado mínimo se refería a lo posmoderno, pero se convirtió desde entonces en una referencia obligada. Desde el boom de la idea de lo posmoderno, fue la primera vez que recibió un tratamiento abrasivo. Él fue quien suministró su polo negativo. Sin embargo, habría que comentar que estaba refiriéndose a la exposición de la Bienal de Venecia, de 1980, más que a la misma condición posmoderna.

Son Jürgen Habermas y Jean François Lyotard los que reconocen los errores de la racionalidad moderna. Sin embargo, Lyotard ve en la posmodernidad el fin de la historia, cliché que revisaremos en el siguiente apartado: la modernidad como proyecto agotado. En oposición, Habermas tratará de recuperar una razón que conserve lo mejor de la modernidad, evitando todas sus corrupciones, con el fin de volver a las encrucijadas que emprendió la modernidad,[17] como lo podemos constatar en su historia de la discusión filosófica de la modernidad. Al respecto dice:

> El proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna. Al mismo tiempo, este proyecto pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización de la vida social.[18]

La tesis que estaría debajo de la afirmación anterior, y sustentada por los neoconservadores, es la siguiente: la ciencia es inútil para la orientación del mundo vital; se debe mantener la política al margen de las justificaciones práctico-morales. Sosteniendo la autosuficiencia de la ciencia. Una vez que se han separado en esferas autónomas, ajenas al mundo de la vida; la ciencia, la moral y el arte, sólo quedan cosas de la modernidad, pero renunciando a su proyecto. Sin embargo, Habermas recupera la actitud de los filósofos ilustrados, al

[17] Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1990.

[18] Jürgen Habermas, "La modernidad un proyecto incompleto", en Foster Hall *et al.*, *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1988, p. 28.

propugnar el enriquecimiento y la organización racional de la vida social cotidiana a través del arte y las ciencias, pero también a la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones y la felicidad de los seres humanos. Sin embargo, el discurso científico, las teorías de la moral, la jurisprudencia, la producción y la crítica del arte acabaron por diferenciarse e institucionalizarse.

El discurso posmoderno es una crítica a los ídolos teóricos y crueldades prácticas a las que ha conducido el proyecto de modernidad occidental, que Lyotard pretende despachar y Habermas, recomponer. Es una crítica concreta a una sociedad cerrada, a una política que se niega a construir un mundo mejor de seres autónomos y a una racionalidad que es ciega a todo aquello que sea simple reproducción. En este contexto, recuperaremos la filosofía de Lyotard, autor que nos dará elementos para entrar en discusión con el cliché de la modernidad y el fin de la historia.

La postmodernidad inicia para Lyotard, de manera historiográfica, en la década de los cincuenta, después de la Segunda Guerra Mundial. Económicamente, inicia el capitalismo tardío que se caracterizó por el relativo control que los Estados ejercían sobre el mercado, con el fin de garantizar el llamado "Estado de Bienestar". Un cambio sustancial de este capitalismo tardío es el hecho de que el "saber", fundamentalmente el conocimiento científico-técnico, aparte de ser mercantilizado, se convierte en la principal fuerza de producción,[19] en sustitución de la materia prima y la mano de obra. Esta nueva configuración del modo de producción capitalista va a afectar, junto con otros factores, la propia estructura del saber, que va a convertirse en producto, en una mercancía más.

La posmodernidad, consiste en la pérdida de credibilidad de los grandes metarrelatos justificadores de la modernidad en

[19] Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, México, REI, 1993, pp. 16-19.

términos de filosofía de la historia, ya que ellos han marcado la emancipación progresiva o catastrófica del trabajo, el enriquecimiento de la humanidad a través del progreso de la tecno-ciencia capitalista, la salvación de las creaturas por medio de la conversión de las almas a través de la vía cristiana. Estos relatos adquieren su legitimidad en un futuro que ha de producirse, realizarse plenamente, con un carácter universal, en la medida en que orientan todas las realidades humanas. Este será el rasgo característico de la modernidad.

Según Jean François Lyotard, los relatos de la modernidad han sido destruidos por el desarrollo inmanente de las propias ciencias: por un lado, debido a la pluralización de los tipos de argumentación; por otro, la tecnificación de la demostración, en la que los costosos aparatos dirigidos por el capital o el Estado reducen la verdad a *performatividad*. Con respecto al concepto de posmodernidad Lyotard dice:

> Este término, que yo tomo prestado de los norteamericanos, designa un estado de la cultura [...]. En lo posmoderno, esto que vivimos es la legitimación de lo verdadero y de lo justo, es lo que permitió aquí ejercer el terror, allá lamer las botas del rey de Prusia, en otro lado, ser estalinista o maoísta. Hoy, el propio discurso del progreso está en vías de desaparecer. La crisis no es la mente por el hecho de que el petróleo está caro, es a mí entender la crisis de estos relatos.[20]

Lyotard destaca y confirma historiográficamente la caída de los "grandes relatos", de la fundamentación teórica y trascendente de la sociedad en su conjunto. Ya no existe un sentido unívoco que le dé cohesión y sentido a las relaciones sociales. Esto implica que los sujetos ya no consideran su actividad como englobada en un todo, ya sea la sociedad, la nación o

[20] Christian Deschamps, "Entrevista a Jean François Lyotard", en *Sociológica*, trad. de Virginia Sánchez, México, UAM, 1984, núms. 7-8, p. 345.

la humanidad; ya no creen que esa actividad tenga un *telos* que vaya más allá de sí misma o de sí mismos. Ni Dios, la razón, la ciencia, la cultura, la revolución, el estado, subsisten como legitimadores en este contexto. Ya no hay historia, por lo tanto, tampoco futuro ni esperanza en él.

Lo que se niega es la necesidad y la validez de un fundamento último, inmanente o trascendente, que explique o legitime la multiplicidad y el caos de lo real; o que funcione como criterio objetivo y definitivo de la verdad teórica o axiológica, ya sea el metarrelato de la historia revelada (cristianismo) o la doctrina ilustrada del progreso, o el movimiento dialéctico del espíritu (Hegel) o la concepción neoliberal de la sociedad (Fukuyama)

Lo anterior, implica una transformación en el modo como se concibe a la historia y al saber. En este contexto, nos interesa desarrollar un poco el primer aspecto: la historia. Por una parte, la concepción de la historia ya no es lineal; ya no hay principio y fin determinados de la historia. Por otra, la justificación de esa historia por algo trascendente tampoco puede sostenerse. Esto lo fundamenta Lyotard en la deslegitimación del saber moderno que sustentaba los metarrelatos.[21]

[21] Han existido tres tipos de relatos fundantes y legitimantes en la historia: el mito, la religión y la filosofía. Este último es propio de la modernidad. En ella, se pueden encontrar tres grandes relatos. El primero es el hegeliano, que pensaba la historia como el despliegue del espíritu. Todo lo sucedido en la historia, incluidos los sufrimientos y la barbarie, estaban justificados en tanto que contribuían al progreso del espíritu, camino hacia la máxima libertad y auto-conciencia. En ese sentido, el saber y la sociedad estaban legitimados en función del espíritu. El segundo, es el relato emancipatorio. La nación, el pueblo y su camino hacia la libertad es lo que legitima a las instituciones y al saber, que le proporcionan los instrumentos, para que, por medio de la deliberación, llegue hasta ella. Esta es la idea de la revolución francesa, se pone al sujeto como emancipación de la humanidad. Y el tercero, es el funcionalismo, que ve a la sociedad como sistema unitario y autorregulado. Toda acción realizada en el marco del sistema sólo puede contribuir a su desarrollo o decadencia. En su versión tecnocrática, esta idea ya es difícil de sostener, pues se ve inmediatamente que la optimización de las actuaciones del sistema choca con el desarrollo del individuo.

Lo interesante en la crítica posmoderna, y principalmente en Lyotard, es que historiográficamente enumera nombres de lugares, de personas, capaces de ilustrar los momentos claves en los que las promesas modernas y metarrelatos se hicieron agua, como se ve en la siguiente afirmación:

> Cada uno de los relatos de emancipación del género que sea, a la que haya sido acordada la hegemonía, ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años. Todo lo que es real es racional, todo lo racional es real; "Auschwitz" refuta la doctrina especulativa. Cuando menos, este crimen que es real, no es racional. Todo lo proletariado es comunista, todo lo comunista es proletariado: "Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1968, Polonia 1980" (me quedo corto) refutan la doctrina materialista histórica: los trabajadores se revelan contra el partido. Todo lo democrático es por el pueblo, e inversamente: "las crisis de 1974-1979" refutan las enmiendas poskeinesianas a esta doctrina.[22]

Los grandes sistemas unitarios quedan fuera del discurso posmoderno, tanto en el campo práctico como en el social, debido a la multiplicidad de saberes y lenguajes correspondientes y diferentes, sin ninguna unidad. En ese sentido, los fundamentos filosóficos y/o metafísicos que constituían una visión de la realidad y legitimaban el saber ya no se sostienen. Lyotard afirma:

> Mi argumento es que el proyecto no ha sido abandonado, sino destruido. "Liquidado." [...]. Auschwitz puede ser tomado como un nombre paradigmático para la "no realización" trágica de la modernidad. [...]. Sin embargo, la victoria de la tecnociencia capitalista sobre los demás candidatos a la finalidad universal de

[22] Jean François Lyotard, *La posmodernidad explicada a los niños*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 40.

> la historia es otra manera de destruir el proyecto moderno que, a su vez, simula que ha de realizarlo. La dominación por parte del sujeto sobre los objetos obtenidos por las ciencias y la tecnología contemporáneas no viene acompañada de una mayor libertad, como tampoco trae más educación pública o un caudal de riqueza mayor y mejor distribuida.[23]

Es en Auschwitz donde se destruyó físicamente a un soberano moderno: se aniquiló a todo un pueblo, por eso, tal acontecimiento es considerado el crimen que abre la posmodernidad. Los hornos crematorios de Auschwitz, afirma Adorno,[24] no sólo son consecuencia de una determinada visión racionalista del mundo; son también, y sobre todo, la imagen que anticipa lo que el mundo administrado es y hace en su funcionamiento normal, que afirma y universaliza la indiferencia hacia la vida de todo individuo. Estos argumentos y hechos históricos han llevado desde vertientes estéticas, filosóficas y políticas a plantear el "fin de la modernidad" desde su versión de filosofía de la historia; y, en este sentido, se ha convertido en una problemática latente en las últimas décadas. Hoy, constituye un estado permanente de la cultura urbano-burguesa, donde quedan involucradas infinidad de voces, experiencias y temores. Es la crisis de un proyecto del mundo capitalista que, si soñó con poderes inéditos, no calculó que sus principios se verificarían de manera contradictoria y, desde distintas lenguas, el idioma homogeneizante de occidente sería el desconsuelo frente a la historia. Sin embargo, otra cosa será el diagnóstico que se deduzca de tales cuestiones: para unos, resultará que la modernidad es un proyecto muerto (Lyotard), mientras para algunos cuantos será un proyecto incompleto (Habermas). De esta manera, Mario Magallón dice:

[23] *Ibid.*, p. 30.
[24] Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975.

> La posmodernidad es concebida como una gran crisis de la humanidad, preparada por una serie de hechos como las guerras mundiales; una crisis provocada por la nueva globalización, impulsada por la tecnología, por el capital internacional y por la redistribución del trabajo posindustrial, pero también por la crisis eurocéntrica, la descolonización y su consecuente crisis de valores.[25]

Es la modernidad la que ya es irracional, liberal, neoconservadora, nihilista, cínica, de manera larvada o disfrazada. Esto es evidente en el capitalismo tardío. Se lucha contra la pseudoracionalización del capitalismo, contra su terrorismo, su liberalismo falso y falazmente emancipatorio. Lo anterior, no es otra cosa que una crítica a la modernidad desde una dialéctica negativa. Por eso, afirma Lyotard, "Una obra no puede convertirse en moderna si, en principio, no es ya postmoderna",[26] es decir, una modernidad que ha adquirido conciencia de sí misma, que ha tomado una actitud crítica sobre lo que ha sido y sobre sus consecuencias perversas, como lo afirma Anthony Giddens.[27]

No puede afirmarse tajantemente que la posmodernidad sea el fin de los ideales modernos, que, desde luego, no han hallado aún su cumplimiento, menos en el contexto latinoamericano. Consideramos que es tan sólo el desarrollo que ha seguido una idea moderna: la referente al dominio de la naturaleza, que se ha impuesto en todos los terrenos: económico (capitalismo), social (sistema autorregulado) y cultural. Tampoco el individuo se ha erigido como sujeto autónomo, ni la

[25] Mario Magallón Anaya, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, *op. cit.*, p. 97.

[26] Jean François Lyotard, *La posmodernidad explicada a los niños*, p. 23.

[27] Josetxo Beriain (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Barcelona, Anthropos, 2007. El texto es un diagnóstico colectivo desde la sociología sobre la época moderna, autores como Giddens, Bauman, Luhman y Beck interpretan la contextura sociocultural de la modernidad capitalista occidental.

humanidad como sujeto que ha logrado emanciparse, no ya de la naturaleza, sino de sí misma. Hoy las fuerzas productoras se han transformado en fuerzas destructoras; la autonomía, en dependencia; la emancipación, en opresión; y la racionalidad, en irracionalidad.

Las actitudes que se proponen ante el avance, a toda maquinaria, de la homogeneización, la miseria espiritual, la pobreza, la pérdida de libertades y la legitimación por el mero poder, resultan poco consoladoras, pero consideramos que la pérdida de sentido, de objetivos trascendentes, no es casual, sino intencionada, humana en parte y, por ello mismo, reversible. Entonces, debemos buscar los espacios de crítica, de disenso, poniendo el "freno de emergencia"[28] en estos "instantes permanentes de peligro". Es desde este proceso de la dialéctica de la modernidad y posmodernidad, como lo entiende Albrech Wellmer, proceso de deconstrucción de la razón ilustrada, que vamos a problematizar el llamado fin de la historia, ya que se debe aclarar el sentido de tal fin, para permitirnos no sólo distinguir las distintas vertientes o variantes sobre dicho fin, sino sobre todo lo que entenderemos por el fin de la modernidad capitalista y de la historia.

POSMODERNIDAD Y FIN DE LA HISTORIA

> *El terror meridiano en el que los hombres tomaron conciencia súbitamente de la naturaleza en cuanto totalidad ha encontrado su correspondencia en el pánico que hoy está listo para estallar en cualquier instante: los*

[28] Idea que Benjamin expresa, al concebir que si para Marx las revoluciones son las locomotoras de la historia, tal vez las revoluciones sean la forma en que la humanidad, que viaja en ese tren, jala el freno de emergencia.

> *hombres esperan que el mundo, carente de salida, sea convertido en llamas por una totalidad que ellos mismos son y sobre la cual nada pueden.*
>
> MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO

Lo que se ha denominado el *fin de la historia* en el ámbito de las ciencias sociales y de la filosofía, desde hace algunas décadas, es un planteamiento que deviene de distintas concepciones filosóficas y sociológicas, con conjeturas distintas: por ejemplo, la que diagnostica el agotamiento espiritual de una sociedad del repertorio perteneciente a posibilidades heroicas (Friedrich Nietzsche); la imagen de una sociedad en proceso de cosificación y desencantamiento (Max Weber); la que ve una entropía en el desarrollo de cambio de la civilización (Henry Adams). Sin embargo, el término francés *posthistoire*, empleado por Arnold Gehlen, en los años cincuenta del siglo pasado, refleja de una u otra forma, no sólo un esquema teórico, sino cierta experiencia histórica común, a saber, la temprana esperanza de un derrocamiento radical del orden establecido en Europa, ya sea desde el socialismo, el fascismo o el comunismo durante el periodo de entreguerras, momento histórico que cristalizó en escepticismo respecto a la posibilidad de un probable cambio histórico. El resultado de tal coyuntura histórica fue un mundo exhausto, dominado por los engranajes burocráticos y por los circuitos mercantiles. En ese sentido, el *pathos* de la *posthistoire* sería el producto inteligible de cierta coyuntura política, interpretada conforme a las categorías de una tradición filosófica.

Arnold Toynbee, a principio de los años cincuenta, consideraba que la civilización occidental había entrado en una fase de transición durante el último cuarto del siglo XIX. Eligió llamar a este período de inquietud social, guerras mundiales y revoluciones, la edad "posmoderna", caracterizada como una edad de anarquía. Esta época estaba marcada por el sur-

gimiento de una clase obrera, urbana, industrial; y más aún, por el advenimiento de la sociedad de masas. En su *Estudio de Historia*, publicado en 1954, Toynbee muestra problemas y síntomas de destrucción, además de esperanzas de que aún fuera posible evitar el colapso final de la civilización occidental. Esta edad posmoderna parecía mostrar el nuevo sentido de crisis que se experimentaba tras la Segunda Guerra Mundial. El propio Benjamin percibe un mundo fracturado, sin sentido alguno, que se va constituyendo en una amenaza para la supervivencia del individuo, cuando, en palabras de Reyes Mate, era *medianoche en la historia*. A partir de los movimientos obreros, de las revoluciones socialistas frustradas, de la primera Guerra Mundial, de la crisis económica de 1929, del ascenso del nazismo, del fascismo, del franquismo en el poder y la Segunda Guerra Mundial, se muestra históricamente la crisis del proyecto civilizatorio europeo, de la razón y de los progresos occidentales. Benjamin lo dibuja en su tesis VIII de la siguiente manera: "El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean 'aún' posibles en el siglo veinte no tiene nada de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse".[29] El sueño de una cultura europea en el momento que vivió Benjamin comenzó a perfilarse a finales del siglo XVIII, el Siglo de las Luces, y se desvaneció de repente en tinieblas en el siglo XX. Fue una cultura que intentó contrarrestar los efectos de la barbarie nacionalista por la que había decidido marchar la historia de la modernidad capitalista, una cultura del ser humano en general más allá de los sujetos trascendentes y su concreción atávica excluyente.

El sociólogo alemán Arnold Gehlen, percibe sociedades que han alcanzado un estadio de reproducción material tan

[29] Walter Benjamín, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 43.

sofisticado que la creación de nuevos impulsos y valores se encuentra ya agotada. Lo único que avanza es la maquinaria técnico-institucional que garantiza la satisfacción a unas masas ya incapacitadas para pensar. De esta forma, el concepto de *posthistoria* introducido por Gehlen es la categoría que describiría a la sociedad occidental de la década de los cincuenta del siglo XX. En ella, la capacidad humana de disponer técnicamente de la naturaleza se ha intensificado, y aun sigue, hasta el punto de que mientras nuevos resultados llegarán a ser accesibles, la capacidad de disponer y de planificar los hará cada vez menos nuevos. La idea sustentada por Gehlen es que la Ilustración ha muerto y sólo quedan sus consecuencias; la modernidad ha mostrado que sus resultados son obsoletos; en otras palabras, ha terminado "la idea de la historia" y hemos entrado en la *posthistoria*. Desde este punto de vista, la modernización social se habría desprendido de la modernidad cultural, al parecer caduca. Esa modernidad social se limitaría a ejecutar sólo las leyes funcionales de la economía y del Estado de la ciencia y de la técnica, que se habrían aunado para constituir un sistema petrificado. La aceleración de los procesos sociales aparece como la otra cara de una cultura ya exhausta, cuyas posibilidades han sido ya desarrolladas en sus contenidos básicos.

La pasividad se convierte en actitud social general. El hombre se transforma en mero consumidor, al mismo tiempo que es convertido en masa, como los productos, las diversiones y los valores que absorbe. La sociedad de consumo, la de la renovación continua, está exigida a asegurar la pura y simple supervivencia del sistema. La novedad nada tiene de revolucionario, sino sólo es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera.

Las ideas tomadas reflejan el desencanto de las versiones secularizadas de la teología de la historia sagrada, de la paz universal o el progreso humano de los siglos XVIII y XIX. El

optimismo en tal momento histórico cedió su lugar a un desencanto cultural elitista, que no veía más que petrificación y fracaso en las democracias occidentales, estables después de la Segunda Guerra Mundial.

La afirmación del fin de la historia encuentra eco en un ensayo de Francis Fukuyama, titulado "The End of History", del año de 1989. En el texto, polémico, sugería que había llegado a su fin, no la sucesión de acontecimientos, sino la "historia", aquella entendida como proceso único, evolutivo y coherente. Desde su punto de vista, tanto Hegel[30] como Marx creían que la evolución de las sociedades humanas acabaría cuando la humanidad hubiera alcanzado una forma de sociedad que llegara a satisfacer los anhelos más profundos y fundamentales. Según él, Hegel postulaba un "fin de la historia", el del estado liberal, mientras que Marx proponía una sociedad comunista, lo que significaba que ya no habría nuevos progresos en el desarrollo de los principios e instituciones subyacentes, porque todos los problemas importantes habrían sido resueltos. El artículo lo lleva a realizar un libro, *El fin de la historia y el último hombre*. En él, se preguntaba si aún tenía sentido, en su caso, en el siglo XX, sostener una historia direccional y coherente, que condujera a la mayor parte

[30] La filosofía de la historia de Hegel trata de explicar el sentido racional de la historia, el *telos* dentro del caos de los acontecimientos más allá de los datos históricos. Se trata de preguntar y responder por la razón de ser o sentido de lo que se nos escapa, es decir, del presente, hacerse cargo de lo que sucede. Si Hegel anuncia un fin de la historia, es porque consideraba que su época estaba cerca de ese final; políticamente la constitución del Estado prusiano, filosóficamente su sistema y culturalmente la superación del romanticismo y la Ilustración. La lechuza de Minerva levantaba su vuelo, es decir, siendo la lechuza símbolo de la sabiduría, cuando se marcha es porque se ha alcanzado el saber absoluto. En ese sentido, la afirmación hegeliana tomada de Schiller, sobre el fin de la historia no sería otra cosa que afirmar que el historiador no construye el futuro, sino que la historia culmina en el presente, un presente que siempre será superior a los anteriores y que siempre estará en movimiento. El proceso continúa a pesar del esfuerzo por clausurarlo. De otra manera, las cartas de la historia estarían echadas. Y entonces ¿Para qué pensar?

de la humanidad hacia la democracia liberal. Se responde afirmativamente, debido a la economía y a la llamada "lucha por el reconocimiento". Las tesis defendidas están ligadas a la exigencia política del liberalismo democrático. El fin de la historia universal, dentro de este orden de ideas, es el de la democracia liberal. La humanidad ha alcanzado el punto más elevado de su evolución ideológica con el triunfo de la democracia liberal occidental sobre el comunismo, su gran adversario de la posguerra. Éste cedía como sistema ante el capitalismo. La tesis se origina, no de un punto real o imaginario, sino de las oficinas del Departamento de Estado de los Estados Unidos de Norteamérica, con un optimismo confiado y cínico. En el texto, se puede ver que la historia y la política ocupan un lugar preponderante sobre la filosofía, tesis contraria a la de las grandes filosofías de la historia occidental, que ponderaban las referencias filosóficas sobre la historia y la política. El progreso hacia la libertad dispone ahora de un solo camino: Así lo dice Fukuyama:

> la democracia liberal podía constituir "el punto final de la evolución ideológica de la humanidad", la "forma final de gobierno", y que como tal marcaría "el fin de la historia"... Si bien algunos países actuales pueden no alcanzar una democracia liberal estable... no es posible mejorar el ideal de la democracia liberal... la democracia liberal es la única aspiración política coherente que abarca las diferentes culturas y regiones del planeta.[31]

Con la caída del socialismo, el devenir humano conduce a una cultura universal del consumismo, mediada por la democracia liberal y la economía de mercado. El presupuesto es la lucha irracional de todos contra todos por su reconocimiento como superiores frente a los demás; constituye, según él, el

[31] Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, México, Planeta, 1992, pp. 11-14.

sentido y motor de la historia. El deseo de reconocimiento es la base psicológica de dos pasiones que han impulsado la guerra, el odio y la muerte: el nacionalismo y la religión. En otras palabras, acepta la democracia liberal capitalista como la forma "más racional de gobierno", ya que todo proyecto ideológico ha dejado de ser rival. El triunfo de la democracia liberal significaría, así, la racionalización del deseo de reconocimiento y, con ello, el fin de aquello que había constituido el motor de la historia. Por esa razón, la historia ha llegado a su fin, pues el anhelo de ser reconocidos se ve satisfecho a través de un consumo masivo garantizado por la economía de mercado, como lo sostiene en el texto: "El liberalismo económico proporciona el camino óptimo hacia la prosperidad a cualquier pueblo dispuesto a seguirlo".[32] Sin embargo, dichas interpretaciones, tanto la de Gehlen como la de Fukuyama, están relativamente lejos de lo que el discurso posmoderno ha querido decirnos con el *fin de la historia* o, por lo menos, como la entendemos. Vemos que en tales ideas analizadas se esconde la de una sociedad sin ideologías, sociedad abierta, con grandes implicaciones en la vida de las culturas, pueblos e individuos.

Para comprender lo que está debajo de la afirmación del fin de la historia, retomaremos la idea de *El fin de la modernidad*, que permitirá explicitar nuestro objetivo. La modernidad, constituida como proyecto universalista de "civilización", que descansa sobre el optimismo del progreso ineluctable, sobre un sentido seguro de la historia, sobre un dominio racional y democrático de la realidad y sobre las diferentes utopías revolucionarias de un futuro emancipado, es el objeto central de la crítica posmoderna. La crítica posmoderna de la historia apela y cuestiona las ideas inherentes a la historicidad del hombre moderno: superación, razón, progreso, unidad, *te-*

[32] *Ibid.*, p. 319.

los, utopía, revolución, categorías que legitimaron una forma de ver y ordenar el devenir histórico, es decir, es una crítica al paradigma del conocimiento fundado en la razón que se orienta al progreso por el cambio, por la linealidad y unidad de la historia del "género humano". En palabras de Lyotard, es el adiós al sentido de la historia; es el comienzo de una *reescritura*, de un permanente intentar hacerse testigo de aquello que no es escribible, pintable o musicable; y a pesar de esto, es lo más importante, es lo que constituye el honor de seguir pensando. Lo anterior se debe a que los posmodernos hacen explícito el carácter ideológico de la filosofía de la historia de la modernidad, la "*falacia desarrollista*", posición ontológica por la que se piensa que el desarrollo que surgió en Europa como ideal de humanidad deberá ser seguido por todas las culturas. La falacia del desarrollo es una categoría filosófica que mostraría el movimiento necesario de la historia, que presupone homogeneidad y totalización del género humano en su devenir. Dicho supuesto muestra los hermosos o sombríos cuentos que la cultura occidental se ha contado así misma. En ellos, se oculta la justificación occidental del proceso histórico y se erige como tribunal que sanciona los hechos de la humanidad, convirtiéndose así en la meta de las sociedades.

Sin embargo, nada más inexacto que entender el fin de la modernidad y, por consecuencia, *el fin de la historia*, como el cumplimiento de una época y el comienzo de otra. La crítica a la que se hace referencia es a la de una autoimágen de la modernidad y de la historia, a saber, la concepción ilustrada, que suponía una especie de "armonía preestablecida" entre el desarrollo científico-técnico, ético-político y estético-expresivo de la sociedad. Esta concepción unitaria del progreso constituyó el fundamento ideológico y ontológico sobre el que se definió la conciencia moderna desde el siglo XVII hasta nuestra época. Entonces, la crítica es al lenguaje totalizante y

esencialista en que los ideales de la modernidad occidental capitalista habían sido articulados y comprendidos, a partir de unos mismos criterios de transformación para la "*humanidad*". Con esto, hacemos referencia a lo expresado por Michel Foucault, en la *Arqueología del Saber*, quien, con base en el estado de las ciencias humanas de los años cincuenta a setenta, afirma que las nuevas concepciones epistemológicas de la historia no piensan ya en términos de continuidad y globalidad, sino en términos de discontinuidad y particularidad, es decir, los acontecimientos señalan una discontinuidad en la historia; poseen una periodicidad y ritmos que no pueden explicarse por las ideas de continuidad y progreso, sino cuando una serie de acciones confluyen con otras series de actuaciones, en series de series, provocando un suceso inédito e inexplicable mediante causalidades económicas, religiosas, sociales o políticas. El acontecimiento es entonces inexplicable y azaroso, es decir, una historia sin centro al que pueda atribuirse una causalidad de todos los cambios. El cambio histórico, así, es el resultado de un juego complejo de múltiples fuerzas, sin un motor, sean las relaciones de producción, los sujetos, la religión o las mentalidades. En otras palabras, la arqueología foucaultiana pretende ser una historia general que restituya los acontecimientos a su dispersión de acontecimientos, sin las reconstrucciones unificadoras realizadas por la historia global.[33]

Por eso, la acusación neopositivista de Lyotard alerta sobre algo que en la filosofía de la historia ya se venía denunciando, a saber; la construcción de la historia como un relato fundado no sólo acerca de la similitud, sino también de la verdad. Tal pretensión puso sobre la mesa el valor epistemológico del discurso, es decir, de la llamada historia universal. Una que

[33] La historia global, como la ve Foucault, ofrece los sucesos agrupados en torno a la idea de progreso y de conciencia de los sujetos. Es frente a este tipo de historia que reacciona Foucault.

se construía como si tuviera un personaje narrativo, en el sentido de un sujeto inventado, el progreso. Esto es lo que hacía de la historia un relato, una narración que mostraba las grandes hazañas y virtudes de este supuesto protagonista de la historia.

Epistemológicamente hablando, los documentos sobre los que trabaja el historiador contemporáneo no son mirados como significados en sí mismos, sino como significantes, es decir, como interpretaciones susceptibles de nuevas y diferentes interpretaciones. Los sucesos en los distintos planos de la sociedad, según Foucault, ya no pueden ser comprendidos sobre la base de un principio material o formal que les dé coherencia y unidad. Esto haría imposible seguir hablando de una "lógica inherente a la historia": lo que quedaría sería una multiplicidad de pequeñas historias las cuales coexisten al mismo tiempo, sin que el historiador pueda acudir a un criterio trascendental o material que permita ordenarlas jerárquicamente a partir de un centro o paradigma. Siguiendo éstos planteamientos, Gianni Vattimo, filósofo de la historia no lineal, proveniente de la ironía nihilista de la hermenéutica, considera que la noción de historicidad se hace cada vez más problemática: en la práctica historiográfica y autoconciencia metodológica, la idea de una historia como proceso unitario se disuelve. No hay una filosofía de la historia en la práctica actual y en la conciencia metodológica. El historiador actual se ha dado cuenta de que la historia perteneciente a los acontecimientos políticos y militares o movimientos de ideas, son sólo historias entre muchas otras:

> O bien de manera más radical, la aplicación de los instrumentos de análisis de la retórica a la historiografía ha mostrado que en el fondo la imagen de la historia que nos forjamos está por entero condicionada por la regla de un género literario, en suma, que la historia es una "historia", una narración, un relato

> mucho más de lo que generalmente estamos dispuestos admitir. Al conocimiento de los mecanismos retóricos del texto se agregó [...] la "historia de los vencedores"; sólo desde el punto de vista de los vencedores el proceso histórico aparece como un curso unitario dotado de coherencia y racionalidad [...]; los que gestan la historia son los vencedores que sólo conservan aquello que conviene a la imagen que se forjan de la historia para legitimar su propio poder.[34]

Si no hay una historia unitaria, portadora de la esencia humana, y sólo existen diversas historias, los diversos niveles de reconstrucción del pasado en la conciencia e imagen colectiva, hoy, son problemáticas. Según Vattimo, hay que ver hasta qué punto la disolución de la historia como diseminación de las "historias" no es también un verdadero fin de la historia como tal, de la historiografía como imagen, tal forma de práctica histórica en sentido epistemológico.

El nihilismo sustentado por Vattimo no es otra cosa que el paso del valor de uso al valor de cambio, es decir, la pérdida de valores, como afirma en el *Fin de la modernidad*. Así, en la posmodernidad, desde esta vertiente hermenéutica, la historia llega a su fin y éste llevaría a una rememoración de un metarrelato debilitado, llamado metafísica. Con ello, cambiaría la percepción de la realidad. Ahora son los *media* los que constituyen la realidad, convirtiéndola en fábula.[35] En ese sentido, se vive y experimenta la realidad como mera fabulación, como la única *chance* de libertad, ya que nos encontramos dominados por la informática, moldeando la información y diluyendo al sujeto. Asistimos al ocaso del sujeto, a la ausencia del fundamento y al único recurso del testimonio que nos habla del pasado en una posmodernidad que es mera tecnología. Esto es lo que se ha considerado como el pensamiento

[34] Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 16.
[35] Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.

débil, conciencia del debilitamiento del ser, es decir, como época final de la metafísica y única *chance* desde esta perspectiva filosófica.

Sin embargo, la tesis que de una u otra forma corresponde al llamado fin de la historia, es la crisis de una determinada concepción de la historia, a saber, aquella que miraba el desenvolvimiento de las sociedades humanas en un mismo relato. Según esto, las sociedades humanas no son resultado de un proceso histórico cuantitativamente ascendente, que conduciría del mito al logos, de lo más primitivo a lo más racional. Las sociedades humanas no pueden ser pensadas como incrustadas en una corriente única de la historia, en este caso, la occidental. Lo anterior, cortaría con la aspiración de elevar una historia particular como paradigma de la historia universal y evitaría la idealización de cualquier particularidad.

De esta manera, el llamado fin de la historia o clausura de una historia universal no sólo refleja el fin de una imagen del mundo sino también otra crisis más de la conciencia burguesa. Ya que la historia universal es fruto de tal conciencia. Ella había sido posible en cuanto que las relaciones capitalistas de producción e intercambio dieron comienzo a un mercado mundial que abrió las fronteras de los estados nacionales. Tal historia universal dio un panorama de la historia que le reveló a la burguesía la supuesta superioridad de su mundo y de su cultura.

Desde la perspectiva de Castro Gómez,[36] no se cancela el pasado; por el contrario, es el renacimiento de las pequeñas historias olvidadas que pueden ser comprendidas desde otro tipo de racionalidad o racionalidades. Este nuevo proceso permitiría abrirse a los distintos discursos y voces que, desde la periferia, reclaman y defienden hoy un lugar en la llamada aldea global. Lo que se sostiene es un rechazo crítico a los centros

[36] Santiago Castro Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill-libros, 1996.

de poder y a la filosofía de la historia que la sustenta, afirmando la posibilidad de otro devenir, o devenires, desbloqueando el futuro y, al mismo tiempo, abriendo posibilidades de disenso contra el discurso cultural dominante. En palabras de Benjamin, es "hacer saltar"[37] el *continuum* de la historia desde los momentos o instantes de peligro que las sociedades y culturas han vivido, y siguen viviendo, ya que el pasado tiene múltiples líneas así como diversos proyectos alternativos de construcción de presentes y futuros posibles, esto es, el pasado no es algo homogéneo y muerto; por el contrario, es algo vivo y abierto, cuyo sentido no se nos acaba de revelar totalmente.

Si asumiéramos los clichés del discurso posmoderno —el fin de la modernidad, el fin de la historia, el fin de las ideologías y la muerte del sujeto—, asumiríamos, de manera pasiva e ilusa, que hemos alcanzado la situación a la que apuntaban las revoluciones del pasado, ya sea la democracia liberal o el socialismo real. En este sentido, quedaría conjurada la posibilidad del cambio; por lo tanto, la suerte de la historia estaría echada y estaría de más. Tales afirmaciones son peligrosas porque precipitan el fin de todo cambio, que no es otro que implantar, en este momento, el sistema neoliberal. Lo que se niega en el fondo es el cambio, la movilidad social y la posibilidad de darle a la experiencia cultural, política y social otra vía. Si asumimos el cliché posmoderno del fin de la historia, nos llevaría a pensar que si los hombres del pasado creyeron que las cosas podrían mejorar, lucharon porque fuera así; de lo contrario, se asumiría la desaparición de toda lucha y resistencia que pudiera poner en duda la estabilidad del sistema y su perpetuidad.

Pensar en una sociedad que ha llegado al mejor de los mundos posibles sería creer en la realización misma de la utopía, al ser derrotados los enemigos posibles, estableciendo el reino inmaculado, donde errores y tragedias del pasa-

[37] Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 26.

do serán enmendados por el Bien Supremo, la Paz Perpetua o inclusive La ciudad de Dios. Este es el destino trazado hoy por la globalización salvaje, que arrastra todo a su paso, en su fija y obsesiva idea de hacer del mundo un mercado total.

Las consecuencias negativas del fin de la historia serían la negación y muerte de toda posible expectativa, ya que lo que está en juego en la historia del pasado es nuestro presente. También puede decirse que es el fin de la utopía, la muerte de toda forma de racionalidad utópica que no siga los principios y fundamentos que configuran a las ideologías económico-políticas de la no menos sociedad abierta en que nos encontramos. Lo peligroso, al abandonar las expectativas del futuro que se construyeron con los imaginarios de la modernidad, es que el pasado nos ha saltado en mil pedazos:

> Por más redención que brinde, el desenlace de la historia de la libertad humana tiene, sin embargo, un precio. Los ideales osados, los grandes sacrificios, los esfuerzos heroicos desaparecen en la monótona rutina de compras y elecciones, el arte y la filosofía se marchitan cuando la cultura se reduce a la conservación del pasado; los cálculos técnicos reemplazan la imaginación moral o política. El grito del búho en la noche es triste.[38]

La historia es y ha sido espectáculo de acciones humanas que han sacrificado "la felicidad", la virtud y la sabiduría de los pueblos. Tal situación nos lleva a preguntarnos, ¿a qué fin último han sido ofrecidos los sacrificios de la humanidad? ¿Para qué? Por eso, parafraseando a Oliver Mogin, se busca recrear esa unidad perdida de un mundo que se escapa y huye una y otra vez hacia adelante. En ese sentido, la afir-

[38] Perry Anderson, *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 15.

mación del fin de la historia provocó, y sigue provocando, una sensación de vacío, y por la que viene atravesando la modernidad desde hace ya varias décadas. Hoy, el proyecto filosófico-político de la modernidad se cierra al momento que en la actualidad ni liberales, ni conservadores, ni comunistas, aciertan en cómo debe ser la reinvención del futuro, porque, como hasta ayer, el futuro ya no es como antes.

En suma, reflexionar sobre la filosofía de la historia permite mostrar la complejidad de un solo devenir de la humanidad, en momentos tan conflictivos y problemáticos como los que vivimos hoy. Esto también llevará a pensar sobre el sentido e importancia de la utopía en el continente latinoamericano, donde la memoria colectiva está llena de fracasos y frustraciones, a causa de dictaduras y represiones sociales y políticas, que hoy reclaman un rescate crítico y comprensivo, pero, además, una reactualización del pasado y de la esperanza, que deslegitime, al mismo tiempo, la continuidad homogénea y ascendente de un tiempo que exige se le pase a la historia el "cepillo a contrapelo".

Se trata, pues, de pensar en América Latina dentro de otro proceso de devenir, donde converjan y emerjan sujetos y grupos marginales, culturas e historias calladas por las imposiciones teóricas e ideológicas de los centros de poder y pensar una filosofía de la historia "desde abajo". Si la historia es la historia de los hombres y el hombre su hacedor, entonces el hombre y su historia están en un constante hacerse, proyecto y comprensión de la posibilidad de ser siendo en el tiempo, por eso, la historia no puede estar clausurada, ya que de otro modo, el hombre como ente histórico abandonaría la tarea de historiar la historia, su historia, y la posibilidad de transformar su presente y abrir el futuro.

América Latina: posmodernidad y fin de la historia

> *Articular históricamente lo pasado no significa "conocerlo como verdaderamente ha sido". Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro. El peligro amenaza tanto a la existencia de la tradición como a quienes la reciben. Para ella y para ellos el peligro es el mismo: prestarse a ser instrumentos de la clase dominante. En cada época hay que esforzarse por arrancar de nuevo la tradición al conformismo que pretende avasallarla (...) El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer.*
>
> Walter Benjamin, *Tesis VI.*

El discurso posmoderno arribó a nuestro continente en la década de los ochentas como aquel que pretendió explicar y analizar las condiciones culturales, económicas y sociales del continente. Discurso que se ancló en la sociología, la ciencia política, la teoría literaria, la filosofía y la comunicación para poder entender nuestras nuevas condiciones. Sin embargo, y a pesar del eco de la posmodernidad, también encontró a sus más duros detractores dentro de la tradición filosófica latinoamericana. Revisemos esto.

El fenómeno posmoderno de inicio, tiende a emparentarse con el neoliberalismo, como un fenómeno del capitalismo tardío que asume la muerte del sujeto, el fin de las ideologías y de la historia, pero sobre todo, el desarme de las conciencias (Arturo Andrés Roig). Mario Magallón, filósofo mexicano, asevera que en América Latina, no puede afirmarse el fin de la modernidad al igual que en los países desarrollados, ya que

la posmodernidad tiene relaciones íntimas con el neoliberalismo y con su proyecto común; en cuanto al uso del poder y de la técnica, en el sentido del carácter empírico y pragmático para la globalización de los saberes científicos como valores de cambio, capital vendible y al alcance del proyecto exclusivamente capitalista, sobreponiéndose a cualquier alternativa que tenga por centro al hombre.

> El neoliberalismo y la posmodernidad son una forma ideológica, económica, política, social y cultural que se caracteriza por el neoconservadurismo de las elites de poder, por medio de las cuales se busca la manera de plantear cualquier proyecto alternativo a la libertad del hombre (...) Constituye la batalla final por suprimir definitivamente el racionalismo y sus consecuencias para poder ejercer con libertad la confrontación entre amigos y enemigos reales, estamos ante el peligro de la vuelta a las fuentes del nazismo, donde está presente la abolición del estado, pero basada en la desaparición del propio racionalismo.[39]

Magallón advierte, en ese sentido, que la posmodernidad es un eclipse a la dialéctica, al racionalismo, al estado y a los derechos humanos. Por estas razones, no se debe caer en la tentación de aceptar todos los supuestos del discurso neoliberal-posmoderno, y sí sacar las mayores ventajas del racionalismo y la modernidad, debido a que en nuestros países se debaten aún en la redefinición de sus identidades, se vive en la premodernidad, la modernidad, y la confusa posmodernidad; a causa de la deuda externa, la marginación, la concentración del poder en algunos, etc. Desde este marco de ideas, no se debe cancelar lo utópico ni el horizonte histórico, ya que ello nos permitirá una alternativa que estaría por encima del proyecto neoliberal-posmoderno.

[39] Mario Magallón, *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, UNAM, 1993, p. 158.

De la misma forma, Hinkelammert[40] argumenta que si Nietzsche legitimaba el poder de los más fuertes al considerar que la ética universal es la de los pobres, los esclavos, los débiles; la posmodernidad se coloca del lado de los países ricos al socavar los fundamentalismos de una ética universalista de los derechos humanos basada en la razón. Visto el problema así, la posmodernidad sería el aliado de las tendencias neoliberales contemporáneas, al mismo tiempo que su irracionalismo y anarquía le impedirían crear algún tipo de proyecto político: ninguna utopía más, ninguna ética universal, ninguna teoría que piense la totalidad.

Gilberto Valdés[41] aporta a la discusión, percibiendo en el discurso posmoderno una etapa histórica íntimamente ligada con la reconstrucción transnacional del capitalismo, que impone un cambio en las reglas del juego del discurso precedente, la modernidad y sus metarrelatos, asumiendo a la posmodernidad como la lógica cultural del capitalismo tardío: transformación de la realidad en imágenes y la fragmentación del tiempo en una serie de presentes perpetuos. Desde esta perspectiva, es fundamental cuestionarse sobre cómo enfrentarla, cómo mantener vida y voluntad de emancipación a pesar de ella y cómo insistir en la batalla por la identidad latinoamericana. Por esa razón, la tarea o el desafío para Gilberto Valdés sigue siendo lo que algún día dijera José Martí: “no aplicar teorías ajenas, sino descubrir las propias”. No hemos transitado por la modernidad y ya se nos quiere imponer la servidumbre posmoderna.

Así, la posmodernidad es considerada como un problema que aparece en la fase actual del desarrollo capitalista y, en consecuencia, una emergencia de nuevos rasgos en las sociedades

[40] Franz Hinkelammert, *El capitalismo al desnudo*, Bogota, El Búho, 1991.

[41] Manuel Pi Esquijarosa-Gilberto Valdés, “El pensamiento latinoamericano ante la putrefacción de la historia”, en *Casa de las Américas*, núm. 196, La Habana, 1994, p. 99.

industrializadas: la popularización de la cultura de masas, la complejidad en la automatización del trabajo y la informatización de la vida cotidiana desde la percepción de Gabriel Vargas Lozano.[42] Esto hace que el sistema capitalista desarrolle una ideología que compense los desajustes entre las nuevas tendencias despersonalizadas. Para enfrentar estos desajustes, el sistema necesita deshacerse de su propio pasado, es decir, de los ideales emancipatorios de la modernidad y anunciar la llegada de la posmodernidad como la legitimación ideológica del sistema. Si esto es así, sería un discurso alienado de nuestra realidad social invalidando los logros del pensamiento y filosofía latinoamericana, como lo ve también Arturo Andrés Roig.[43] En ese sentido, no se puede proclamar el agotamiento de la modernidad, porque ello implicaría sacrificar una herramienta de lucha, de la cual han echado mano todas las tendencias liberadoras de América Latina.

> Los posmodernos (...) construyen lo que denominan "episteme moderna" atribuyéndola a una mentalidad en la que imperan modos de totalización y de homogeneización que borran las diferencias, pero lo hacen mediante recursos que son, a su vez, totalizantes y homogeneizantes. Esto lleva a ignorar una lectura de las heterogeneidades que muestra la misma modernidad y conduce a poner de modo indiscriminado, en el mismo saco, todos los discursos.[44]

Este discurso justificador, señala Roig, intenta hacernos creer que hemos quedado en una especie de "orfandad epistemológica", que al mismo tiempo, invalida las utopías y la

[42] Gabriel Vargas Lozano, *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, UAM/UAT, 1990, pp. 77-83.

[43] Arturo A. Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, Argentina, EDIUNC, 1993.

[44] Arturo A. Roig, "Posmodernismo: paradoja e hipérbole", en *Casa de las Américas*, núm. 213, La Habana, 1998, p. 10.

historia. Aunque también reconoce que la modernidad mostró un rostro violento y dominador, paradójicamente de ella surgió un pensamiento autocrítico como el de los filósofos de la sospecha.

Adolfo Sánchez Vázquez, lo expresa de la siguiente manera:

> El pensamiento posmoderno se centra, pues, en el presente, en un presente que se reproduce así mismo y en el que lo nuevo es sólo lo mismo. Ya no cabe hablar de historia como proceso que desemboca en un presente que ha de dejar paso, sobre todo con su transformación de la sociedad, al futuro, a lo que no ha llegado aún, y por cuya llegada luchamos (...) negación del futuro que, en verdad, es la conciliación con un presente, el nuestro, conciliación que es siempre la marca del conservadurismo.[45]

El filósofo cubano Pablo Guadarrama,[46] considera que ésta posmodernidad representa para América Latina la negación del progreso social y el sentido lineal de la historia. Un hecho es innegable, que la posmodernidad desconoce que jamás ha habido un proceso histórico que no se identifique sobre estadios diferentes e inferiores, es decir, existen “momentos ascencionales de humanización de la humanidad”. Sin embargo, en América Latina no constituye la excepción, sino la confirmación de la regla, es decir, en nuestro continente hay formas precapitalistas de producción, mientras que en otros hay procesos bastante avanzados de industrialización, de ahí que la negación de grados de desarrollo en nuestro continente, resulta una falacia.

Podemos darnos cuenta cómo estos filósofos latinoamericanos consideran a la posmodernidad un instrumento ideoló-

[45] Adolfo Sánchez Vázquez, “Posmodernidad, posmodernismo y socialismo”, en *Casa de las Américas,* núm. 175, La Habana, 1989, p. 141.

[46] Pablo Guadarrama González, “La malograda modernidad latinoamericana”, en *Postmodernismo y crisis del marxismo*, México, UAEM, 1994.

gico en el plano político para justificar la pérdida de rumbo en un continente que no ha logrado satisfacer sus demandas históricas, políticas y culturales. Revisemos ahora las actitudes y análisis posmodernos en nuestro continente para tener un horizonte más amplio de discusión y articularlo con el llamado fin de la historia.

El tema de la posmodernidad en América Latina, ha provocado y sigue provocando desacuerdos en torno a su existencia en nuestro continente, no sólo como realidad concreta sino como posible conceptualización que interprete las condiciones sociales y culturales contemporáneas. Sin embargo, el hecho de retomar a la posmodernidad en nuestro continente no implica necesariamente ser un apologista de ella, más bien, el hecho de abordarla, no constata su existencia, pero si su esclarecimiento.

Filosóficamente hablando, es después de la afirmación de Horacio Cerutti,[47] en 1979, en el IX Congreso Interamericano de filosofía, celebrado en Caracas, Venezuela, respecto a la necesidad de replantear la filosofía latinoamericana tras la superación de la filosofía de la liberación, ya que ella se habría desgastado. Tras esta afirmación, el filósofo colombiano, Santiago Castro Gómez,[48] se propuso mostrar que los enfoques de la filosofía posmoderna son las adecuadas para dar cuenta de la situación de América Latina y orientar así a la filosofía latinoamericana por su "verdadero rumbo". Las preguntas planteadas por el filósofo colombiano son las siguientes: ¿Qué transformaciones socio-culturales han desgastado las categorías filosó-

[47] Horacio Cerutti Guldberg, "Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana después de la 'filosofía de la liberación'", en *La filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Caracas, 1979, Soc. Venezolana de Filosofía, t. I., pp. 189-192.

[48] Santiago Castro Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana, op. cit.*; Eduardo Mendieta, Santiago Castro Gómez, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, post-colonialidad y globalización en debate*, México, Porrúa, Universidad de San Francisco, 1998.

ficas, sociológicas y teológicas de los discursos liberacionistas? ¿Qué aportes son posibles retomar del discurso posmoderno para un diagnóstico contemporáneo de la sociedad latinoamericana? ¿Qué reajuste categorial se debe realizar para consolidar un nuevo discurso crítico en América Latina?

Desde este enfoque e interrogantes, los factores y circunstancias que utilizaba la filosofía de la liberación para su análisis estarían superados: la teoría de la dependencia, la culpabilidad de los males del continente al primer mundo, la fe en las reservas morales y revolucionarias del pueblo, y la utopía de una sociedad sin antagonismos de clase. Estos factores ya no se sostenían desde este marco de ideas. En la década de los 80s del siglo pasado los movimientos de liberación fueron aplastados, el socialismo se derrumbo, se incrementó la pobreza y la distancia entre pobres y ricos, tales acontecimientos darían origen al escepticismo ante los ideales heroicos, ante el fracaso de los intentos liberacionistas; el tránsito de una cultura "holista" a una "neoindividualista" centrada en identidades restringidas, la identidad nacional se disolvió en identidades supranacionales, a través de los medios de comunicación. Escepticismo ante los grandes relatos y el abandono de la militancia política dirigida hacia las luchas por la liberación, para encaminarse ahora a las prácticas individuales y de satisfacción personal.

Por igual, lo que habría permitido conceptualizar a la posmodernidad en nuestro continente, se debe a que existen capas indígenas, mestizos y una herencia española, es decir, elementos modernos y premodernos. En ese sentido, lo moderno vendría a cruzarse con la tradición, conformándose un collage, cuyos injertos y alegorías son el resultado de la vivencia de la inserción histórica de la región en el mercado mundial. Si lo posmoderno se entiende como transformación de lo moderno, resultado de lo cual es la proliferación de lo fragmentario, la heterogeneidad y la pluralidad, entonces

en América Latina existiría una situación posmoderna, como especie de proceso de modernización que aún no concluye o no se ha realizado plenamente tal modelo occidental. Los diferentes niveles de desarrollo del continente, la hibridez cultural y social harían posible un posmodernidad muy al "estilo latinoamericano".

En ese sentido, Roberto Follari considera que lo más importante es asumir la condición posmoderna y no discutir su aceptación en nuestro continente. Tal condición posmoderna se asentaría en el desarrollo de la tecnología, del video, de la computación, de la posibilidad de viajar, por esa razón, lo posmoderno no sería una política cultural que alguien haya inventado, estaría ahí, no es producto voluntario de nadie. La situación que debemos asumir es la de cómo interpretamos y qué salidas de la condición posmoderna podemos encontrar en América Latina. Así nos los dice el autor:

> habitamos grandes metrópolis donde el smog y la impersonalidad son omnipresentes, desde México a san Pablo; contamos con la informática operando en la producción y la administración, tanto pública como privada; receptamos las comunicaciones por satélite desde cualquier parte del mundo, vivimos la imposición del video y ejercemos las comunicaciones (por viaje) con personas de países cercanos en una medida impensable hace 40 años. La irracionalidad en la administración de las grandes metrópolis, sus problemas de desempleo y transporte, la cantidad de desocupados y de habitantes sin acceso a los servicios elementales que viven en ellas, hacen que allí la "desustancialización" típica de lo posmoderno no sólo se verifique, sino que se incremente sensiblemente.[49]

[49] Roberto Follari, *Modernidad y posmodernidad. Una óptica desde América Latina*, Buenos Aires, Argentina, Rei, 1992, pp. 143-144.

Estaríamos tocados entonces por fenómenos que han producido el efecto posmoderno, aunque la cobertura social sea menos general, y la interpretación o conciencia social del mismo se articule con situaciones diferentes de aquellas que hacen a las sociedades avanzadas. Es una contradicción permanente en nuestro continente.

Follari trata de mostrarnos que el neoliberalismo, a diferencia como lo ven los filósofos latinoamericanistas, se ha beneficiado de la posmodernidad, pues en ella ha encontrado un suelo cultural rico para asentarse. Lo posmoderno visto así, se desplegó simultáneamente en los comienzos del neoliberalismo, lo cual, ha llevado a confundir un fenómeno con el otro. El sociólogo argentino considera que están asociados, pero son diferenciales, no sólo en contenidos sino en su "nivel de eficacia" y en su temporalidad histórica. Lo neoliberal es una política determinada, basada en las condiciones económicas favorables: concentración del capital, y la globalización; lo posmoderno, es la condición cultural en la que esa política se plantea y realiza, es decir, es el escenario y espacio donde determinados actores realizan concretamente los programas neoliberales.

Planteado el problema de esta manera, lo posmoderno sería más global, más abarcador que la globalización, por eso se considera a la posmodernidad como el continente cultural de nuestro tiempo, como el estilo en que se definen los hábitos de los sujetos y el escenario donde se manifiestan sus síntomas de cambio a nivel de lo cotidiano. Esta nueva sensibilidad, a nivel del mundo de la vida (Castro Gómez), es un cambio que se da tanto en los países de la periferia como del primer mundo, es un estado generalizado de la cultura universal. La causa de esta nueva sensibilidad para Follari es la brutalidad con que las dictaduras militares reprimieron y destruyeron a los grupos revolucionarios, y a la falta actual de alternativas sociales, convirtiéndose el presente en el único

horizonte de significación. Por lo tanto, tal sensibilidad no es algo que venga de fuera sino desde la propia experiencia trágica latinoamericana.

Las causas de una cierta cultura posmoderna en América Latina serían las siguientes; la experiencia de las dictaduras militares, la huella del temor, incredibilidad en las posibilidades de un cambio estructural de la sociedad, además de advertir el enorme costo social para lograrlo. En esa medida, el fenómeno posmoderno en nuestro continente se mezclaría con hechos y posiciones que devienen del campo de "modernizadores" y de "antimodernos", debido a que la modernidad ha tenido cumplimientos diferenciados según diversos sectores sociales. Por tales razones, la posmodernidad no tendría lugar en América Latina en un estado puro, ya que no nos tocan las situaciones sociales y culturales que la han originado en occidente. No se está en la abundancia, tampoco se ha llegado a la productividad y al industrialismo, más bien, se administra la escasez.

Los críticos latinoamericanos de la posmodernidad parten del desnivel económico-social entre las sociedades altamente desarrolladas y las sociedades latinoamericanas, llenas de pobreza, analfabetismo, violencia, corrupción, para constatar la imposibilidad de una transferencia de los contenidos tanto teóricos como culturales de la discusión. En ese sentido, la filósofa chilena Nelly Richard,[50] ha señalado que dicha forma de concebir a la posmodernidad, es mantenerse dentro del esquema ilustrado, en la cual, se subordinan los procesos culturales a los desarrollos económico-sociales. Si, en cambio, se parte de un esquema de análisis en el que los ámbitos de la cultura y la sociedad se relacionan asimétricamente, en un movimiento (tensión histórica) no resuelto de contradicción y desfase, tendremos entonces que el cumplimiento estructural

[50] *Cfr.* Nelly Richard, "Latinoamérica y posmodernidad", en la revista del Centro de Ciencias del Lenguaje de la BUAP, *Escritos*, Enero-Diciembre, núms. 13-14, 1996.

de las sociedades desarrolladas, no tendría que reproducirse necesariamente en América Latina para que en ella aparezcan los registros culturales de la posmodernidad. Estos entrarían por razones distintas en los patios interiores de nuestras culturas, diferentes a la de los países centrales, pues se remiten a una experiencia periférica de la modernidad. Plantear el problema de esta manera, es escapar del eurocentrismo ideológico-conceptual, que muchos teóricos latinoamericanos desean hacer. Los planos de la vida social, económica, política y cultural no estarían unidos en un esquema unitario de desarrollo, avanzarían por direcciones y tiempos distintos sin que por ello coexistan mutuamente, no son una síntesis racional que nos lleva al festín de la modernidad. En suma, se trata de reflexionar sobre la manera como nuestro continente se ha apropiado de la modernidad occidental y de su crisis, viviéndolas de manera distinta. Así nos lo hace saber la autora:

> (...) no es necesario que se reproduzca aquí el cumplimiento estructural de la posmodernidad del primer mundo para que el pensamiento cultural latinoamericano aloje en sus pliegues teórico-estéticos, motivos oblicuamente estructurados con el tema posmoderno (...) la evidencia de que las marcas que retratan la posmodernidad en su fase internacional no pertenecen al mismo registro de fundamentaciones y explicaciones que las señales que parecen corresponderles simulando desde aquí analogías o parecidos, no basta para desautorizar localmente la reflexión posmoderna.[51]

Así también lo confirma Follari, al considerar, que Latinoamérica es parte del sistema-mundo y de los procesos de globalización, no siendo, por tanto, una curiosidad ajena fuera de las condiciones que abarcan al resto de las sociedades

[51] *Ibid*., p. 274.

actuales. Nuestra específica posmodernidad refiere a un contexto distinto, modernidad truncada, modernización desigual, sectores de punta y de acción y efecto de imaginar pertenecientes al consumo más que el consumo mismo. Al respecto, afirma Richard, "Al crear las posibilidad de releer críticamente la modernidad, el posmodernismo nos brinda la oportunidad de reconsiderar 'todo lo que había quedado por decir' y de inyectarles a las áreas de opacidad y resistencia un potencial de significados nuevos y aún no descubiertos".[52]

Aunque el nivel de análisis sea el aspecto cultural y no el económico, no podemos pensar que la posmodernidad haya aparecido en el horizonte latinoamericano como una especie de generación espontánea, eso implicaría asumir de manera pasiva los efectos del mercado mundial, es decir, de la globalización sin la mediación crítica. Consideramos que en cierta medida los filósofos posmodernos latinoamericanos tienden a ser demasiado complacientes con el discurso posmoderno. Inclusive, el propio discurso posmoderno occidental, no puede dejar atrás uno de los prejuicios propios de la modernidad, a saber, su eurocentrismo, ya que una condición para su existencia es el alto grado de desarrollo de una sociedad. En ese sentido, en América Latina, sólo los intelectuales, las personas de clase media y media alta, recibirían los influjos de la cultura posmoderna impuesta en los países del capitalismo. Podemos reconocer que no se ha consumado el espíritu crítico-revolucionario, que la desesperanza tanto en su vertiente proyectual como revolucionaria es evidente, lo que daría por razones distintas una cultura posmoderna para un cierto sector de la sociedad, es decir, una modernidad trunca y menos emancipatoria, desigual y totalmente injusta, tal vez, aparente.

[52] Nelly Richard, "Cultural peripheries: Latin American and posmodernism Decentring", en Beverly, *et al.*, *The posmodernism debate in Latin American*, Durkham, 1995, p. 219.

Con un cierto rasgo positivo, la posmodernidad pondría en tela de juicio la estabilidad de las categorías filosóficas y políticas de la modernidad. La indagación posmoderna cuestiona las suposiciones fundamentales sobre las que se han erigido identidades occidentales estables: el sujeto, el ser, el progreso, la autonomía de la razón y la objetividad de las ciencias. Por eso, el discurso posmoderno prestaría atención a las rupturas, a los vacíos, a las inconsistencias y a los desplazamientos de sentido en el pensamiento occidental moderno, así como a las condiciones tecnológicas y materiales en las que se producen y distribuyen, a través de redes globales y locales, la sistematización, la diseminación, la recepción y el uso de la información. A nivel mundial, el fenómeno de la globalización ha permitido la homogeneización del espacio y el tiempo pero, paradójicamente, también contradicciones culturales a nivel de la vida cotidiana. Existe, en este contexto, una influencia progresiva de los medios de comunicación en la conciencia de las masas y de sus imaginarios simbólicos y culturales, insertándose en un horizonte transnacional (José Joaquín Brunner).[53] Los medios han construido una hiperrealidad simbólica, en donde los significantes ya no remiten a significados de la vida cotidiana, sino a significantes desterritorializados. De este modo, criterios y pautas de comportamiento son transnacionales y se distancian de la cultura propia, se va de lo local a lo global y viceversa, provocando rupturas y contradicciones individuales y colectivas.

Visto desde la problematización planteada, el discurso posmoderno no significaría abandonar la lucha política, el desencanto no viene del rechazo científico-técnico, ni del hartazgo del consumo, sino del fracaso de los proyectos de transfor-

[53] José Joaquín Brunner, *Bienvenidos a la modernidad*, Santiago, Planeta, 1994; *El espejo triziado: ensayo sobre cultura y políticas culturales*, Santiago, FLACSO, 1980. También, José Joaquín Brunner, *Globalización cultural y posmodernidad*, Santiago, FCE, 1999.

mación social afiliados a una concepción ilustrada del mundo. No es un desencanto a ultranza, más bien un rechazo a cierta forma de entender la política y el ejercicio del poder, a su práctica formal. Las utopías de la filosofía de la liberación se encuentran fundadas en los relatos de la modernidad: unidad, consenso, armonía, homogeneidad, ausencia de injusticia y reconciliación. Lo anterior, significa no el fin de las utopías y de la historia, sino sólo de un tipo de utopías y concepción del devenir histórico, las ilustradas. Este cambio sería bajo el paradigma de la diversidad, a riesgo de repetir la tentación a convertir a la razón en irracionalidad.

Como se ha visto, el desencanto político en América Latina se le atribuye a los movimientos de liberación, sin poner ningún énfasis en los factores económicos, políticos y culturales que provienen de la llamada globalización como causa de esta nueva sensibilidad, ni tampoco a las élites que sustentan el poder dentro de los países latinoamericanos y en el mundo globalizado. Esta filosofía posmoderna latinoamericana lucharía más por el disenso y la diferencia antes que en un espacio justo, un disenso no necesariamente es solidario, tampoco defiende los derechos de las minorías y a los excluidos por los poderes hegemónicos. Donde no hay un criterio universal al cual acogerse, no hay más salida que la imposición del poder y la fuerza de lo fáctico. Más bien, consideramos debe buscarse una universalidad "desde abajo", a través del diálogo, del reconocimiento y de las luchas concretas de hombres y mujeres, y no sólo asumiendo el discurso posmoderno de manera acrítica y, tal vez, conservadora.

Si se considera a la posmodernidad como aquella que ha ensombrecido cualquier horizonte de transformación del conjunto social, arrastrándonos al campo de la desesperanza, al individualismo y al descompromiso social, al fin de la historia, nosotros asumimos a la posmodernidad, como el "desencan-

to del desencanto",[54] ya que éste no es sólo una pérdida de ilusiones, también reinterpretación de anhelos, del sentido y de la historia. Si esto es así, el desencanto posmoderno sería un punto de partida. El desencanto recuperaría al presente, dándole dignidad propia y abriéndole un horizonte distinto.

La pregunta por una vida mejor, sigue presente en el horizonte histórico y social, por esa razón aún sigue siendo posible pensar una filosofía de la historia "desde abajo" después del fin la historia. Considerando que, como lo dijera Nietzsche, tanto el punto de vista histórico como el no histórico son necesarios para la salud de un individuo o pueblo, pero a "contracorriente", de manera que interrumpa el curso de la historia y actualice las esperanzas en cada presente, ya que los sentidos de la historia se enfrentan y actualizan en conflictos sociales, políticos, culturales y económicos a los que hay que darle sentido, sobre todo, político, para trascender el presente. La memoria histórica de nuestro continente, transgredida y acallada, cuestiona la legitimidad de lo dado, de la facticidad, abriendo un horizonte de posibilidad que aún demanda justicia. Por ello, no se puede establecer el fin de la historia, sino se trata de leer nuestra historia como un libro no escrito, como una deuda pendiente que nos habla aún de una realidad histórica incompleta y que desea hacerse visible.

[54] Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Chile, FCE, 1995, pp. 153-179.

III. AMÉRICA LATINA, UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA "DESDE ABAJO"

AMÉRICA LATINA Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

> *Estáis muertos, no habiendo antes vivido jamás. Quienquiera diría que, no siendo ahora, en otro tiempo fuisteis. Pero en verdad, vosotros sois los cadáveres de una vida que nunca fue. Triste destino el no haber sido sino muertos siempre. El ser hoja seca sin haber sido verde jamás.*
> *Y sin embargo, los muertos no son, no pueden ser cadáveres de una vida que todavía no han vivido. Ellos murieron siempre de vida.*
>
> CÉSAR VALLEJO. *Trilce, LXXV*

La filosofía latinoamericana en su largo andar ha buscado su lugar en el devenir de la historia con respecto a su hacer, cuestión que pone en relieve el ser de la filosofía en general y la autenticidad de nuestro filosofar desde nuestra América, como una realidad histórica con proyectos, aspiraciones, normas y valores con sentido. Lo anterior, pone en entredicho desde este lado del mundo, al eurocentrismo y la supuesta universalidad del filosofar occidental, haciendo hincapié en una filosofía con relación a las circunstancias histórico-concretas, es decir, el ejercicio del filosofar no necesariamente es una actividad abstracta, también es fruto de un modo situado de ver la realidad, reflejo de un modo específico y auténtico de acer-

carse y dar cuenta de ella. José Gaos decía al respecto, que la filosofía resulta de la nacionalidad de los autores como expresión de la personalidad étnica e individual.[1] De esta forma, supone que desde el inicio el filosofar latinoamericano buscó y sigue buscando el reconocimiento de la dignidad ontológica y antropológica de América Latina, como un esfuerzo constante de reflexionar las necesidades sociales, culturales y políticas. Una filosofía americana por su origen, no sólo de quien la hace, sino por los problemas a resolver en nuestra realidad; desde nuestra individualidad hasta la nación y desde la relación con los otros hasta las naciones. De esta forma lo dice el filósofo Victórico Muñoz, "la filosofía *latinoamericana* es tal por la conciencia de filosofar y producirla de manera situada, contextualizada, por el carácter que adquiere la intelección de sus problemas y soluciones… por utilizar sus propias tradiciones filosóficas primordialmente".[2]

Buscando una filosofía autorizada y legitimada por nuestra realidad geopolítica y geocultural, nuestra filosofía determinó de manera concreta su hacer. Así lo hicieron Simón Rodríguez, Andrés Bello, José Martí, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Mario Magallón, Horacio Cerutti y, en general, también la filosofía de la liberación, al querer hacer explícita la exigencia o necesidad de vincular la tarea del quehacer filosófico con la realidad histórico-cultural de América, con el fin de que la filosofía que se haga en el continente fuera determinada en su carácter y función por la realidad americana.

> Desde el margen, desde el "afuera" que genera esa cultura alejada de los centros tradicionales de producción filosófica, se logra una perspectiva que permite tener acceso, a la filosofía desde lo

[1] José Gaos, *Filosofía mexicana de nuestros días,* México, UNAM, 1996.

[2] Victórico Muñoz Rosales (coord.), *Filosofía Mexicana. Retos y Perspectivas,* México, Torres Asociados, 2009, p. 29. El subrayado es nuestro.

> que podríamos llamar el reverso de su historia oficial, de su vertiente occidental, para juzgarla y reinterpretarla como una forma de reflexión cuyas categorías, conceptos y racionalidad, en suma, no son entidades desencarnadas, sino resultados ligados a una determinada vida cultural y cuya universalidad, por consiguiente, está en el mejor de los casos, situada culturalmente.[3]

Es el reencuentro del filósofo latinoamericano con su propio suelo cultural, como criterio para discernir el sentido de la filosofía desde ese fondo, al mismo tiempo que se define en función de la contribución que pueda aportar al proceso de liberación política del pueblo latinoamericano y al encuentro de su identidad, de la conciencia de su situación histórica o de no desdecirse de ella (realidad), como afirma Leopoldo Zea. Una filosofía que seguramente no da razones sobre el ser o los entes, la muerte o el alma, pero sí sobre el orden político y social latinoamericano, en su fuerza y hondura, a través de una reflexión crítica como lo afirma Luis Villoro. Se trata de una filosofía que no olvida una dimensión, la que nos dice para qué filosofamos, y cómo es posible la filosofía, en palabras de Zea: "una filosofía que nos haga conscientes de nuestra situación como hombres entre hombres, como pueblos entre pueblos".[4] Filosofar[5] desde una determinada circunstancia, la propia de todo hombre y todo pueblo.

[3] Raúl Fornet-Betancourt, *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, México, UNAM/CIALC, 1992, p. 26.

[4] Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más,* México, Siglo XXI, 2001, p. 47.

[5] Se reconoce que las tareas aún pendientes de este filosofar latinoamericano son; la reconstrucción de su memoria histórica y, junto a ella una metodología del historiar, de su objeto y sus periodizaciones; las conceptualización de las relaciones entre la producción filosófica y el Estado, la naturaleza del filosofar con respecto a su praxis; la relación entre nuestra producción filosófica y otros modos de filosofar, como por ejemplo, el feminismo, la filosofía africana, el pensamiento originario de América, la poscolonialidad, la posmodernidad y la transmodernidad, etc., y, la filosofía y los nuevos sujetos colectivos y/o movimientos sociales contemporáneos.

En ese sentido, la filosofía latinoamericana tiene un interés peculiar por el aspecto histórico, por la historia y, tal vez, sea nuestra tradición filosófica más representativa y profunda, consideramos que esta tradición nos lleva a preguntarnos ¿Quiénes somos?, es decir, por nuestra identidad y el lugar que ocupamos en la historia. Y al preguntar por la historia estamos haciendo filosofía de la historia desde nuestra memoria, desde este lado del mundo, desde el sur. Una filosofía que ha reflejado la situación del mundo que la origina, por eso, su importancia radica en plantear los problemas que la han originado y en anticipar las posibles "soluciones". La filosofía de la historia es el más claro ejemplo, expresión de los esfuerzos que realiza el hombre por resolver sus problemas y darle sentido a su andar. De esta manera, Mario Magallón lo dice:

> En la toma de conciencia de la dialéctica histórica de nuestra América, de sus sinsabores, se unificará la pauta ineludible del filosofar latinoamericano, en donde lo característicamente propio de su reflexión, será la reflexión y conciencia de su dependencia.[6]

Ejemplifiquemos esto. En el siglo XIX encontramos en América una densidad social e histórica, debido a que las nacientes repúblicas van en busca de su identidad cultural y política después de la dominación española; aunque ello no implicara necesariamente que se lograra el crecimiento económico y progreso material como su referente más cercano, a saber; Estados Unidos de Norteamérica. Potencia que representaba el modelo de país nuevo, colonizado por otra potencia europea, Inglaterra. En Juan Bautista Alberdi vemos esta actitud, nuestro autor desprecia el legado de España y pondera a Francia como civilización y vanguardia. Si se quería estar a la altu-

---

Problemas que serán tocados de manera indirecta, pero que no son propiamente el objeto de este trabajo.

[6] Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CIALC/UNAM, 1991, p. 122.

ra de la historia, habría que seguir los pasos de Francia, este sería el camino hacia la emancipación. O Domingo Faustino Sarmiento, contraponiendo la civilización europea y la barbarie indígena en su novela *Facundo*.[7] En el texto, encontramos el instinto y la barbarie enfrentados a la paz, el pensamiento y la civilización. Por el contrario, José Martí considera que el fracaso del proyecto liberador no se halla en la dialéctica entre civilización y barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza, en otras palabras, los hombres rurales, el mestizo autóctono, han vencido a los letrados artificiales, al criollo exótico.[8] Esta es una de las preocupaciones de nuestros pensadores y políticos, situación de circunstancialidad histórica ineludible, la de la emancipación mental.

La idea era modernizar, ilustrar a las naciones hispanoamericanas surgidas de sus procesos de emancipación, imitando a Francia o Inglaterra. Pero, tal acción llevó a muchas de las nacientes naciones al fracaso y al atraso material sin poder alcanzar el anhelado progreso material y la consolidación de instituciones democráticas[9] en el nuevo mercado mundial.

La búsqueda de independencia política llevó también a perseguir una cultura autónoma como expresión de inde-

[7] Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo*, México, Porrúa, 1991.

[8] José Martí, *Política de nuestra América*, México, Siglo XXI, 1982, p. 39.

[9] En ese contexto, Andrés Bello afirma que hay que dejarse de posturas utópicas y redactar constituciones que respondan a las circunstancias y realidad en la que viven los pueblos latinoamericanos. Se debe avanzar paso a paso a la democracia representativa, partir de la herencia española y superarla. Por el contrario, José María Luis Mora considerará que no podemos hablar del fracaso del sistema democrático, ya que no se ha ensayado la democracia en serio con todo lo que ella implica. Lo otro era, "Seamos la América, como el mar es el océano, seamos Estados Unidos" tal lo dijera Sarmiento. Como sabemos, el positivismo es el ejemplo filosófico más claro que sirvió de base a los poderes sociales y políticos de la burguesía naciente. El supuesto era pensar que la realidad es un sistema ensamblado que era posible interpretar, en el que cada parte cumple una función específica en beneficio del todo. Se trata de inculcar al pueblo los "deberes cívicos" y la función que el trabajo desempeña en la sociedad sajona, ejemplo de progreso, que no es otra cosa que las dictaduras del orden y progreso.

pendencia cultural que estuviera en sintonía con la independencia política lograda. La preocupación fue rehacer Hispanoamérica política y mentalmente. Esta actitud mostró su preocupación por la cultura y la historia de los respectivos países, por el destino de las naciones Hispanoamericanas, es decir, por su historia. La búsqueda del pasado se convirtió en lo que había que hacer o imitar, estudiar el pasado, ya sea para asimilarlo o trascenderlo.

Frente al proyecto de cultura occidental y colonización de América se reacciona, tratando de transformarlo en nuestro propio proyecto. Así, la Revolución de Norteamérica (1776) y la Revolución Francesa (1789), ofrecían, de una u otra forma, justificaciones ideológicas al proyecto emancipador latinoamericano. España tratará de mantener su dominio en las colonias, pero el proyecto liberador tendrá dos enfoques, a saber; el conservador y el civilizador, como ya vimos. El primero se propondrá mantener el sistema cultural y político heredado de la colonia, pero ahora sin España o Portugal, proyecto conservador latinoamericano de diversos grupos. Mientras el segundo, renunciará a toda manifestación Hispano-lusitana. Se demanda la necesidad de rehacerse según un presente extraño, deshaciéndose del pasado más propio. América tratará de elaborar un proyecto civilizador que parta de cero, en lo que se refiere a experiencias propias, y hacer suyas las experiencias que nunca antes habían estado a su alcance.

Las convergencias y divergencias del proyecto civilizador y conservador, es decir, del proyecto de expansión occidental y los propios de América Latina, dio como origen al conocido como asuntivo:

> El proyecto que se propondrá recuperar la realidad propia de esta América, asimilándola y asumiéndola. Porque será a partir de ésta su absorción y asunción que se pueda plantear la posibilidad de cambiar la realidad dependiente por otra libre en que

> se esquiven los errores del pasado. Tanto los errores propios del conservadurismo, empeñado tan sólo en mantener el pasado; como los errores del proyecto civilizador, queriendo ignorar este pasado… Filosofía de la historia que se inicia como toma de conciencia de la dependencia y de la necesidad de liberación de los pueblos que la sufren… Filosofía de la historia latinoamericana como filosofía de la lucha por la libertad.[10]

Tal preocupación consciente conformará lo que conocemos como filosofía de la historia de esta América. Una filosofía de la historia por la lucha de la dignidad y la libertad que hasta el día de hoy es vigente. Por eso, la tarea del filosofar latinoamericano,[11] en ese contexto, ha sido asumir y comprender nuestra realidad para fortalecerla, la cual, consiste en aceptar lo que somos y propiciar lo que queremos ser. Ya que siendo América la tierra del porvenir, como afirmaba Hegel, lo que se pretendía era romper con tal idea para que nuestro filosofar adquiriera dignidad ontológica y antropológica, para así, empezar nuestra propia historia, esa que aún no es plenamente nuestra, auténtica, resuelta. Por eso nuestro filosofar necesita de cierta condición circunstanciada de la filosofía, en centrar los esfuerzos desde la problemática latinoamericana. Ya Miró Quesada lo expresaba, que había llegado el momento del filosofar auténtico y precisamente la forma en que se tenía que hacer dicho filosofar era teniendo conciencia de la historia del pensamiento, donde la realidad humana y concreta es ineluctablemente la historia. Es en esa dimensión donde se muestra y descubre un legado filosófico nuestro.

[10] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1987, p. 38 y *ss*.

[11] La pregunta por la filosofía latinoamericana nos lleva ineluctablemente al ser de la filosofía en general y a la autenticidad de nuestro filosofar desde nuestra América. Esfuerzo desde las necesidades sociales y políticas de esta región del mundo. Tal filosofía elaborada desde nuestra situación es la expresión a un proyecto de unidad subcontinental y al programa de una filosofía que acompañaría tal proyecto.

Zea diría que hay que asumir ese pasado, tomar conciencia de nuestra situación y de que no puede haber filosofía auténtica sino en diálogo con la propia realidad. Lo anterior, es un esfuerzo de investigación histórica como compromiso con nuestra realidad latinoamericana.

La reflexión filosófica latinoamericana es ejemplo claro de este compromiso con la realidad social, ya que, como sostiene Arturo Andrés Roig, la historia de las ideas latinoamericanas no están separadas de un marco ético–político, es decir, del ámbito de la razón práctica. La reflexión filosófica tiene un papel transformador y creador de sujetos concretos, recuperando la condición histórica de la realidad, la primacía perteneciente a los modos concretos de ser sobre la conciencia y el pensamiento. La filosofía entonces expresa nuestro modo de ser, la forma en cómo nos acercamos a los problemas, al mundo y al hombre. Es por eso que la filosofía necesita de la reflexión acerca del sujeto y la realidad social e histórica en la que está inmerso, y se ha ido configurando como sujeto no sólo cognoscente sino también práxico. Si preguntarnos sobre nuestro filosofar, lo hacemos sobre las condiciones que permiten la conformación de un discurso latinoamericano, es decir, sobre un discurso propio, una filosofía que ha reflejado siempre nuestros problemas, nuestro ser concreto.

Así también lo ha hecho la filosofía de la liberación,[12] surgida a finales de los 60s del siglo pasado, y cuya tarea ha venido siendo el pensar desde nuestra tradición como filosofía auténtica que aborda los problemas que nos circundan, en este caso, se piensa desde la negatividad de nuestra opresión, se reflexiona el proceso de liberación latinoamericana desde los oprimidos (indígenas, obreros, campesinos, etc.), visto el sistema vigente como totalidad que oprime y excluye. En ese

[12] *Cfr*. Horacio C. Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1992. También, *Filosofía para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, México, UAEM, 1997.

sentido, tal filosofía se transforma en examen y juicio al sistema, pero también al mundo europeo y norteamericano porque es una crítica al colonialismo y modernidad capitalista. Es una filosofía que piensa ahora desde las colonias, las periferias, desde este *no ser* como la totalidad del mundo, desde este logos americano como pensamiento con valor universal. Por tanto, la filosofía de la liberación sólo es posible desde la opresión como un pensar filosófico, político, es decir, liberador. Porque el lugar donde emerge y expresa el ser de lo latinoamericano e incide en su liberación, es en el ámbito de lo político, es su fibra y su nervio. Así lo expresa Cerutti, "Una filosofía gestada conscientemente en el seno de una ideología de liberación y transformación político-social".[13]

Tal filosofía tiene como uno de sus antecedentes la pregunta de Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía desde nuestra América?* (1968). En éste texto se plantea que un pueblo dominado no puede crear un pensamiento auténtico, ya que tal situación no permitiría ver con claridad la realidad, se pertenece al tercer mundo, a una condición histórica de dependencia y dominación que conforma una conciencia enajenada y enajenante, que da como resultado una imagen falsa de la realidad, del mundo y de la vida. Se vive entonces desde un ser pretendido que intenta ser algo distinto. Y, precisamente, la filosofía de la liberación es respuesta a esta pregunta, cuetión que entrará en diálogo directo con Leopoldo Zea,[14] sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana.

La filosofía no se reduce entonces a una investigación sobre los límites y posibilidades de la razón, también es un esfuerzo donde interesa al sujeto que conoce, su realidad humana e histórica, es decir, el modo de ser del hombre. Un sujeto cuya categoría esencial es la temporalidad en cuanto su historicidad. Es el hombre como ente histórico responsable de su ha-

[13] *Filosofía para la liberación ¿Liberación del filosofar?, op. cit.*, p. 174.
[14] Leopoldo Zea, *La filosofía Americana como filosofía sin más*, *op. cit.*

cerse en el tiempo. El hombre americano, sujeto de su propio pensar, cuya filosofía de la historia forma parte de su quehacer en cuanto sujeto y en cuanto su hacerse en el tiempo.

Desde América, la posibilidad de una cultura propia no es tanto una instancia primigenia, más bien está condicionada por la conciencia y concreción de nuestra liberación política, y ésta, por el desarrollo de una conciencia histórica que se va constituyendo a través de la tensión entre futuro y presente, y no sólo por una tendencia utópica y expectante de nuestra América que hace perder el sentido del presente y del pasado.

América, quedando en el olvido de la historia como tierra del porvenir, no era objeto de reflexión filosófica, careciendo así no sólo de historia sino también de realidad. Sin embargo, América ha sido y sigue siendo por su pasado, ese que a pesar de todo no es plenamente auténtico porque todavía no es un pasado resuelto. Se sigue afirmando o negando nuestro pasado, ya que siempre está patente el problema de la dependencia y la independencia del hombre latinoamericano. Seguimos siendo países tercermundistas, países del sur, seres humanos de tercera. Nos dice Zea:

> Tal es nuestra historia, la historia de nuestra conciencia, la historia de los pueblos de América Latina, que está resultando ser, también, la historia de otros muchos pueblos del planeta en situación semejante a lo de los latinoamericanos. Una historia cuyo secreto está en lo que estos pueblos han ido buscando y haciendo consciente en el pasado y que, esta misma conciencia en el presente, les permitirá encontrar y realizar.[15]

El pasado entonces no es algo que se pueda eliminar así, sin más ni menos, sino se asimila plenamente, se hace siempre presente. En cada acto, realizado por el hombre latinoa-

[15] Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel, 1976, p. 10.

mericano, el pasado se patentiza, nos habla, se actualiza. Por ello, tenemos que seguir discutiendo nuestro pasado para seguir defendiendo las libertades, nuestra dignidad y cultura, así como los proyectos que aparecen aún no resueltos y que nos hablan todavía como historia no escrita.

Dentro de esta tradición filosófica se pretende comprender los acontecimientos históricos desde su función social, política y cultural, como la manifestación de un empeño de afirmación de los sujetos, de pueblos y mundo en que se vive. Una mirada, ética, política y esperanzadora, ya que lo que pretende conservar es la dignidad humana. Pensando que ella es una necesidad primaria sobre la que pueden apoyarse todas las demás necesidades humanas. En suma, es la posibilidad de orientar las prácticas humanas y de poder transformar su historia desde sus propias decisiones libres, para recuperar y dar sentido a las múltiples víctimas del pasado y dotar de sentido a sus muertes, rescatando la vigencia de su dignidad y de sus proyectos. Si no se hace esto, la de recuperar la memoria de los vencidos injustamente, y se impone el olvido desde la impunidad, no será posible un proyecto basado en la justicia.

De esta forma lo ve Zea, la tarea de nuestro filosofar es hacer que los hombres del presente tomen conciencia de la responsabilidad de asumir su pasado, orientando nuestro filosofar a tarea de tipo universal, cuyo origen son nuestras circunstancias. Elaborando una nueva interpretación de la historia, ya que ella se construye no por unos cuantos pueblos concretos privilegiados sino en la participación de todos. En ese sentido, todos los pueblos son sujetos de la historia o estarían llamados a serlo. Lo que supone una concepción distinta de humanidad y manera de relacionarse con los otros y el mundo.

El filosofar latinoamericano, ha versado sobre esa realidad que es el hombre, sobre su acción individual o colectiva o sobre su acción histórica-social, desbordando los límites de

la razón pura y convirtiéndose en instrumento de una praxis concreta, tratando de transformar al hombre ética, pedagógica y, sobre todo, políticamente. En ese sentido, el hombre no es algo dado, terminado, se está haciendo y se hace precisamente en la historia como ente histórico, como un ser con historia.

El filosofar queda inserto en el marco social en el que se produce y adquiere significado por el compromiso, o por estar a la altura de las circunstancias, diría Zea, del marco social y por la capacidad de contribuir al cambio de la realidad. El filosofar está unido a la praxis política y al compromiso de cambiar las condiciones sociales e históricas de esta América. El quehacer filosófico es un quehacer humano, limitado, modesto entonces, pero, no por ello menos decisivo en su repercusión social, histórica y política, en su misión, individual y comunicante, de ensanchar el horizonte de la conciencia, de la realidad y de nuestra existencia.

> Conciencia que hace de esos supuestos fracasos, experiencias sobre las cuales se ha de poder construir un mundo ya no bovarista, sino real, el mundo que de cualquier manera se ha venido construyendo. Una historia, como parte de una historia que resulta ser única, del hombre sin más.[16]

La búsqueda de nuestra identidad, de esta América, a partir de la cual se podrá exigir el reconocimiento de nuestra humanidad y el de nuestra participación en el hacer de una historia que es de todos los hombres, "En vez de deshacerse del pasado… y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y presente más propios con vistas al más propio futuro".[17]

Por ello no podemos sostener categóricamente la tesis del triunfo del capitalismo y del fin de la historia en contraste con

[16] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, *op. cit.*, p. 21.
[17] *Ibid.,* p. 8.

la labor filosófica latinoamericana, porque nuestra realidad latinoamericana se reduciría a un mero accidente de la historia, a un no ser parmenídeo. Podemos reconocer que los problemas se han acentuado en todos los niveles de la vida, en ese sentido, los hombres, las culturas, se vuelcan sobre la historia, ya que ella es el horizonte de sus posibilidades y la finitud de sus acciones, de su vida; la posibilidad sin límites de sus deseos y el límite de la posibilidad de sus realizaciones. Tanto lo ideal como lo concreto son parte de la historia, en el origen de toda realidad hay siempre un sueño y en el origen de toda lucha una utopía, pero una que tenga la función de cuestionar la facticidad y, que al mismo tiempo, avizore los límites de lo posible para transformar el presente, desde decisiones libres que rescatan así la vigencia de la dignidad humana.

Si la historia es la de los hombres y el hombre su hacedor, entonces el hombre y su historia están en constante hacerse, proyecto y comprensión de la posibilidad de ser siendo en el tiempo. De este modo lo dice Roig, nuestra filosofía sería una meditación sobre la responsabilidad de su hacerse en el tiempo, del hombre americano como sujeto de su propio pensar y hacer.

Sin embargo, ¿no estamos viendo ya un momento histórico distinto, una posible época mundial, la de la mundialidad que marcaría el fin de la "decadencia", de la época del hombre abstracto para comenzar el momento histórico de la humanidad, del mundo, de la era del sentido? Oriente vuelve a ser, como lo fue antes de la modernidad occidental, el referente cultural del mundo. Pero en la actualidad, tales orientaciones deben ser múltiples y *desde abajo*, al medio oriente, al sur, al África, a América, pues nuestra filosofía de la historia no cesará mientras los países del sur demanden sentido social y busquen claridad con respecto a las cuestiones sociales y políticas.

Filosofía de la historia: ¿disciplina fenecida o más allá de la filosofía de la historia?

¿Quién puede no creerlo, al menos un poco, y seguir viviendo? La esperanza de una resurrección, o de una revolución, o del advenimiento de una sociedad sin clases y sin problemas. En caso contrario, ¿para qué sirve sufrir?, ¿Cómo soportal el mal?

George Duby

En el siglo XVIII, occidente consolidó una filosofía de la historia en donde justificó y explicó su presente y, por supuesto, su futuro, desde una interesada explicación del pasado, a saber; utilitarista, egocéntrica, que lo transforma en un repertorio de virtudes morales y, a la historia en una herramienta de homogeneización cultural. Ello debido a que construyó una idea de la historia como proceso atravesado por un progreso positivo y continuo, situándose como centro y protagonista del devenir histórico. Una visión que construyó una historia única, con designio y fin únicos, la libertad de todos; aquella que lucha contra la supuesta *tragedia y fatalidad* de que los hombres viven del sufrimiento de otros hombres, que quiere el progreso y somete a crítica la realidad existente distinguiendo entre aquello que alienta el progreso y aquello que no, es decir, la filosofía que exhorta a los seres humanos a salir de la "minoría de edad" de la que ellos mismos son culpables, a salir de las tutelas y ser dueños de su mundo, tal vez el mito o metarrelato más sublime de la modernidad que tuvo su máxima expresión con Hegel al despegar el vuelo el Búho de Minerva.

En contraste, en el siglo XX se tiene como fondo el desarrollo y crisis de tres concepciones de la vida social occidentales, a saber; la positivista, la romántico-nacionalista y la marxista. Concepciones que se transformaron en teorías omnicom-

prensivas de la sociedad que, unidas a una visión particular del proceso histórico, es decir, a una filosofía de la historia, se convierten en fundamento de la consideración científica[18] de los procesos histórico-sociales en la mera administración del conocimiento del pasado y de la memoria. Subyace una visión de la "historia universal", planteada en términos de desarrollo, en el caso del positivismo; la realización del "espíritu del pueblo" en la concepción romántico-nacionalista, o de lucha de clases en el marxismo. En estas visiones de la historia puede verse un denominador común; la caída de una ciencia omnicomprensiva de la sociedad unida a una concepción general de la historia.[19] Unido a ello, historiográficamente, la caída del muro de Berlín y del socialismo real, plantearon la revisión de la teoría marxista que hoy parece necesario hacer nuevamente. La disolución de una visión omnicomprensiva del proceso histórico, tuvo entonces como consecuencia el desvincular de manera progresiva las teorías generales de la sociedad y concepciones del proceso histórico como una "historia universal", para otros fue y sigue siendo el fin de la historia y de todo proyecto, ideología o sentido.[20]

Hoy los regímenes nacionales han entrado en un momento histórico en la que nadie parece ganar nada, una aventura en donde los fines económicos se obtienen sólo a expensas de fines políticos y sociales de unos cuantos. De esta forma

[18] Dicha crisis y revisión también plantean problemas de carácter epistemológico y metodológico a la ciencia histórica y a la investigación historiográfica, situación que no abordaremos, pero que es importante dejar marcado.

[19] En la concepción positivista, la sociología buscó su propia configuración como una disciplina específica con su objeto de estudio, perdiendo su dimensión utópica. La concepción romántico-nacionalista inicia un análisis cuya tarea será determinar los fundamentos y los límites de un conocimiento científico del mundo histórico-social. La teoría marxista, por su parte, inicia en el siglo XX con la revisión de la tesis del derrumbe inevitable del capitalismo y la puesta en discusión de las supuestas leyes (objetivas, "tendenciales") enunciadas por Marx.

[20] *Cfr.* Corina Yturbe, "El conocimiento histórico", en Manuel Reyes Mate, *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005.

lo dice Habermas, "Nadie persigue por su gusto una utopía. Mucho menos ahora cuando todas las energías utópicas, al parecer, se han desgastado".[21] Nos encontraríamos, por decirlo de una manera, con el triunfo y resurrección de un neoliberalismo implacable y 1989 marcaría el fin de una "época dorada" del breve siglo XX y del fin del estado de bienestar social, considerado como una conquista política y social en las llamadas democracias occidentales. Circunstancias que Eric Hobsbawn percibe como problemas (capacidad política de integración de una sociedad liberal; aumento en la pobreza, en la inseguridad social, en la desigualdad salarial, en suma, desintegración social y, agregaríamos las situaciones de dependencia estructural entre los países del Sur con respecto a los del Norte, las imposiciones de los centros de poder a las periferias, la conflictiva geopolítica internacional, las invenciones bélicas, el irrespeto al derecho internacional, los derechos humanos y el de migrantes) para los que por el momento parece nadie tener una respuesta.

Entonces, la filosofía de la historia que ha pretendido ver el presente y el pasado en una perspectiva de futuro, de uno que es ya un final, una conclusión, parece haber terminado. Una meta y cumplimiento, propósito y consumación, presume deducir, a partir de indicios significativos, el final que la historia tiende y tal fin es el sentido de la historia. Un tiempo vacío y homogéneo que desplaza los logros del desarrollo histórico fuera del tiempo. El tiempo lineal en la que se inscriben los sucesos y que se manifiesta como absoluto que precede a todo acontecimiento y espera se le llene con eventos, con datos. En dicho tiempo, la espera en algo por-venir, viste al tiempo, se juega con la carta final, a la meta, al ciego destino de la humanidad. Tal vez porque "…las filosofías de la historia se mueven entre el oráculo divino y la ley cientí-

[21] Jürgen Habermas, "Nuestro breve siglo", en *Revista Nexos*, Agosto, 1998, núm. 248, p. 45.

fica, pero no son ni una ni otra".[22] Es decir, el historiador es profeta porque habla desde el futuro de sucesos ya acaecidos en el pasado. El filósofo de la historia se permite ser desde el presente profeta de sucesos no acaecidos en el futuro. Por eso, cabe preguntarse si la filosofía de la historia tiene algún valor cognoscitivo o algún otro alcance vital o existencial para los sujetos colectivos latinoamericanos.

La filosofía de la historia sólo triunfó tras entrar en relación con el Estado, ahí donde el nacimiento del Estado logró que la estabilidad resulte natural a los defensores de la filosofía de la historia, confiados en exigir sin riesgo alguno que se aventure esa estabilidad en el plano escatológico. Podemos decir que la filosofía de la historia obtuvo su éxito de la modernidad, como ejercicio de un riesgo no arriesgado. Y, si además la filosofía de la historia ha seguido siendo un procedimiento judicial, un proceso, entonces continúa siendo un juicio final en donde los hombres ahora se han juzgado a sí mismos, buscando todavía transformarse en algo distinto. De esta manera, no pueden ser realmente inimputables absolutos, un absoluto que no juzgamos porque él ya se juzga a sí mismo. En ese sentido, la filosofía de la historia occidental, devenida absoluta en nombre del ser humano, se consuma con la eliminación del ser humano, este, es sustituido por aquellos que se consideran la conciencia, los comisarios absolutos de la humanidad. Podemos afirmar, entonces, que la filosofía de la historia de la modernidad se convirtió en antimodernidad, porque es a través de ella que la modernidad fracasa y se malogra.

> Si la filosofía de la historia comenzó a prosperar en simbiosis parasitaria con la violencia directa del Estado absolutista, finaliza, —si es que tiene fin— como violencia directa de aquellos

[22] Manuel Benavides Lucas, *Filosofía de la historia*, Madrid, Síntesis, S/A, p. 35.

> que en nombre del soberano devenido anónimo, el ser humano, ejercen sobre él un dominio hiperabsolutista, como soberano del soberano. Pues ¿quién puede salvarse de algo a lo que parece ser idéntico? La salida filosófica-histórica de los seres humanos de la minoría de edad en que ellos se mantienen por su propia culpa, finaliza con la concesión del poder de llaves a los tutores que ellos se imponen por su propia culpa. La filosofía de la historia es la antimodernidad. El mito de la emancipación, y precisamente por ese motivo no es una emancipación real.[23]

A pesar de lo que hemos venido mencionando, la filosofía de la historia en Hispanoamérica, considera José Gaos, ha sido la toma de conciencia de una lógica que dio origen a la asimilación de determinadas ideas de la filosofía y cultura europeas. Filosofía que originó la adopción de ideas occidentales y que en un sentido son propiamente ya la realización de nuestra América. Dicho esfuerzo será la expresión de la idea que, sobre su propia realidad, tengan los latinoamericanos. Este momento es un tomar conciencia de la lógica que ha dado origen al esfuerzo por dar existencia y sentido a otra realidad, que implica, captar el sentido de la realidad que se quiere negar y, al hacerlo, elaborar una filosofía original que ponga el acento en pensar el desarrollo histórico y el sentido del devenir histórico de nuestra América. En otras palabras, una filosofía de la historia, que emana del conocimiento del pasado y de su sentido en Latinoamérica, pero además una historia que había sido olvidada y hoy se hace necesario recuperar, para elevar su dignidad ontológica y antropológica, recuperando lo más pequeño, el recuerdo de los sin-nombre, de lo que no ha tenido lugar y ha quedado en el camino por un automatismo lógico y una metafísica del espíritu (Hegel)

[23] Odo Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia,* España, Pre-textos, 2007, p. 26.

que acabó suplantando y enmascarando a otras culturas, desdramatizando la existencia concreta.

La filosofía de la historia encuentra su sentido en un determinado proyecto que teje un hilo conductor; el volver sobre nosotros mismos, tomando conciencia de lo que hemos sido, de lo que somos, en relación a un proyecto que manifieste lo que queremos ser. Por ejemplo, esa fue la manera en como Europa expandió su dominio sobre Asia, África y América. Tal vez podamos decir:

> Una extraña y absurda filosofía de la historia, la de los pueblos latinoamericanos. Una filosofía que parte de la situación de dependencia *(del olvido)* que guardan sus pueblos con cierto tipo de imperialismo, del cual pretenden desembarazarse, asumiendo como propia una experiencia que le es extraña y con ella, una nueva forma de dependencia.[24]

Una concepción propia de América Latina y de los países que sufrieron el impacto de la expansión del colonialismo. De los pueblos periféricos que deberán plantear la pregunta por su identidad cultural y, a partir de ella, una filosofía de su propia historia radicalizando su potencial emancipatorio con respecto a la modernidad occidental.

Contrariamente, Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*, afirma que la historia no tiene ninguna capacidad predictiva como otras ciencias. Ella debería ser una historia total, concreta de la humanidad, si la hubiera, tendría que ser la historia de todos los hombres, de todas las esperanzas, luchas y padecimientos humanos, ya que no existe ningún hombre más importante que otro, por tanto, esta historia concreta no podría escribirse. En ese contexto, suele verse a la filosofía latinoamericana como un "pensamiento de salvación", tributirario

[24] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana, op. cit.*, p. 166. El subrayado es nuestro.

todavía de la modernidad occidental que se encuentra en el centro de la filosofía de la historia latinoamericana, desarrollada, por ejemplo, en dos representantes fundamentales del filosofar latinoamericano, Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig. En Zea, por ejemplo, puede verse una apropiación de Hegel, al mostrar un movimiento de apropiación y cancelación que tiene lugar en la conciencia y se articula como asimilación crítica del pasado para no volver a repetirlo. Se trata de encontrar el camino seguido por el pensamiento latinoamericano hacia la conciencia de su propia universalidad, como lo reflejara Hegel en su *Fenomenología del espíritu*. Zea encuentra tres momentos; el proyecto libertario (Independentista), utopía de la nación Americana como un primer momento de la conciencia; la emancipación mental, cuya tarea fue formar un hombre nuevo e inscribir a América al devenir de la historia universal, ambos proyectos trataron de salvar las circunstancias, ser otros; y el proyecto asuntivo (síntesis, unidad), que no es otra cosa que el combate contra el positivismo, tratando de salvar los valores de la cultura latinoamericana y de la cultura occidental en su totalidad, amenazado por el fascismo, en ese momento.

En el caso de Roig, parte de las luchas concretas libradas por un sujeto para convertirse en actor de su propia historia. El sujeto se pone como valioso, como un sujeto (a priori antropológico) que se va haciendo en la lucha por el reconocimiento a nivel de la praxis social, para verse como un fin. Tomando conciencia de su situación de dependiente, es decir, hacia la articulación de un pensamiento que desenmascare los mecanismos de la opresión. Una búsqueda en donde la filosofía juega un papel fundamental.

La filosofía de la historia de Roig, muestra diferentes momentos en donde se dan procesos de autoconstitución de un "sujeto latinoamericano", examinando el papel que ha jugado el pensamiento en esos procesos e investigando cuáles han sido las utopías decantadas en la tradición filosófica latinoa-

mericana que sirvan como ideales regulatorios. El *apriori antropológico,* demanda que ese "nosotros" incluya a los demás sujetos latinoamericanos por el sólo hecho de ser hombres. América es pues, una idea regulatoria, unidad política y moral que se convierte en un *deber ser* de la historia.

Tal vez, por esas razones, el filósofo colombiano Santiago Castro Gómez, considera que detrás de las máscaras totalizantes del sujeto latinoamericano (Roig) y del proyecto asuntivo (Zea), se encuentren preocupaciones sobre la multiplicidad de sujetos híbridos que elaboran estrategias orales de resistencia para transitar las contingencias del presente. La filosofía de la historia occidental, a mediados del siglo XIX, mostró cómo el pensamiento tenía una función liberadora, por ejemplo Hegel, como una promesa que se va mostrando y, cuya concreción histórica tiene lugar en el ámbito de la política. La filosofía de la historia sería entonces la representación de un sujeto preexistente que elabora su devenir en la historia y en la que se va cumpliendo dialécticamente la promesa de su liberación. La historia como proyecto, como "deber ser", donde el problema político es crucial para la humanidad porque de ello depende su felicidad.

Nuestro filósofo colombiano considera que tanto Zea como Roig, inclusive Ortega y Gaos, organizan su filosofía sobre la base que sustenta el pensamiento de la modernidad europea: la idea del hombre como un ser dotado de capacidades susceptibles de ser racionalmente dirigidas, ya sea por la organización social y política o en el plano de la cultura. Es decir, el hombre como centro de la realidad y dueño de su historia garantiza la unidad de todos los procesos de cambio. La historia sería entonces, un proceso anclado en la intencionalidad de sujetos agrupados generacionalmente, según Castro Gómez, un "nosotros" que pertenece a una tradición y adquiere conciencia de sí mismo a través de las élites intelectuales. "Ellos, los letrados, tienen la misión —y la res-

ponsabilidad moral— de salvar la circunstancia mediante el pensamiento, de elaborar 'proyectos' tendientes a humanizar su propio mundo".[25] Así, desde su punto de vista, la misión salvífica de la filosofía latinoamericana de la historia ya no tiene lugar alguno en la filosofía de la historia.

La filosofía de la historia vista así, supondría una lógica, un sujeto trascendental, ideales "a priori", objetivaciones de la conciencia e intelectuales críticos que develan el secreto de lo "nuestro". Es decir, un proceso histórico de aprendizaje, de "toma de conciencia" y de afirmación de lo "propio frente al colonialismo". Castro Gómez se pregunta, ¿Y el sufrimiento y las víctimas de este aprendizaje en dónde quedan? Zea privilegia la unidad (el proyecto asuntivo como síntesis) sobre la diversidad, la armonía sobre la divergencia, síntesis latinoamericana en donde existen "hombres sin más". A pesar de lo dicho;

> Una filosofía de la historia o simplemente una filosofía que quiera ser respuesta a los problemas humanos concretos, no puede prescindir de las particularidades desde las cuales el hombre accede a lo universal y dentro de ellas, desde los inicios de la modernidad, la nación juega un papel histórico y conformador que sólo una abstracción deshumanizadora puede negar.[26]

Roig no afirma que hayamos de atenernos sólo a lo nacional, como tampoco que lo nacional sea un mundo de entelequias ya hechas. Las diferentes tradiciones nacionales, así como los valores no son algo dado anterior a la acción humana. Ya que quienes orientan las tradiciones nacionales y los valores son los sujetos concretos, los grupos humanos que hacen e integran a cada nación y que asumen una filosofía de la historia que busca la liberación social y no las élites in-

[25] Santiago Castro Gómez, *op. cit.*, p. 114.

[26] Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, *op. cit.*, p. 189.

telectuales. Porque como afirma Horacio Cerutti, "…no son las filosofías las que liberan, sino el conjunto de procesos sociales colectivos con sus filosofías para acompañarlos, radicalizarlos, autocriticarlos".[27]

Hay que decir, lo importante en la tradición filosófica latinoamericana no son tanto los filósofos o filosofías sino la realidad socio-histórica, la filosofía es un instrumento del proceso de liberación de los grupos concretos, no tiene un carácter fundante sino complementario, instrumental, que permite pensar esas luchas, explicitar sus sentidos, mostrar las motivaciones y recuperar el pasado, por esa razón la filosofía no es la que libera sino son las luchas concretas de hombres y mujeres concretos. Porque lo que está en juego es la realidad socio-histórica nuestroamericana que nos permite, "renovar permanentemente la importancia de nuestra conciencia histórica…".[28] Lo que implica el cambio del presente, cuyo objetivo es el reconocimiento de todos y cada uno al derecho a la felicidad, rompiendo una lógica histórica de resignación y de reproducción de las injusticias de ayer, es decir, se trata de romper con lo mismo de siempre; el progreso como olvido y catástrofe.

La historia, y la filosofía de la historia concretamente, permiten tomar una postura con respecto al pasado que ha sido posesionado tanto historiográfica como socialmente por los sectores dominantes. Tomar posesión del pasado que condiciona a un presente necesitado de transformaciones y de reclamos en relación a cambios estructurales, no son otra cosa que las transformaciones de las estructuras injustas de dominación que padece América Latina en la mayor parte de su población, aún después de más de 500 años.

[27] Horacio Cerutti Guldberg, "Vigencia de un filosofar para la liberación", en revista *Diálogo Filosófico*, núm. 65, Madrid, mayo/agosto, 2006, p. 255.

[28] Horacio Cerutti Guldbeg, *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?, op. cit.*, p. 94.

> La situación insoportable de injusticias, marginación, atropellos y falta de participación política en la que sobreviven las inmensas mayorías latinoamericanas constituye uno de los puntos focales de la reflexión filosófica... Filosóficamente, la potencialidad de las clases subalternas es tomada en consideración como fuente de transformaciones, como disponibilidad al cambio social. Desde el pobre, el oprimido, las clases subalternas, el pueblo… Es la visión de los vencidos, el punto de vista desde el cual nunca se ha escrito la historia.[29]

Lo anterior, implica el renacer de una conciencia de insatisfacción y la lucha por organizaciones humanas alternativas y justas. Tal vez un optimismo militante que trata de construir una realidad que busque la justicia, la solidaridad, la esencia, en suma, su humanidad. Esto exige sin lugar a dudas una praxis eficaz de transformación de lo real y no sólo un sueño profético y esperanzador, aunque lo incluya, pero consideramos que; "La convicción —tan intensa como una esperanza—… La esperanza —tan honda como una convicción—…",[30] muestran que lo que está en juego es la lucha por la vida y la sobrevivencia. Y darle sentido a los acontecimientos humanos, al pasado, es decir, es hacer inteligible, comprender el azar, las causas materiales y fines que conforman las búsquedas humanas, lo que implica hacer inteligible también la racionalidad y las esperanzas mismas.

De ahí la necesidad de luchar por la liberación, por una interpretación distinta de la historia, ya que ella no es algo hecho por un pueblo o pueblos privilegiados, es algo en la cual participan todos los pueblos. Esto es, conocer el pasado y así mismos, constituye a los sujetos colectivos a través de las experiencias, del recuerdo de los antepasados caídos, humillados, de los antepasados esclavizados, desaparecidos. Los sujetos

[29] *Ibid.*, pp. 109-110.
[30] Guillermo Hurtado, *México sin sentido*, México, UNAM/Siglo XXI, 2011, p. 12.

entonces tienen que ser capaces de saber de qué pasado se viene y a no resignarse a ver lo dado como lo real sino como posibilidad de actualizarlo, sacarlo del olvido, darle importancia hermenéutica. Porque el pasado ha sido la substancia de una ideología que refuerza y legitima los intereses de los vencedores, al mismo tiempo, reproduce los males de ayer manejando como "un botín que cae en manos del vencedor".[31]

En ese sentido, todos los pueblos están llamados a ser sujetos de la historia, porque la dimensión de la realidad humana es ineluctablemente la historia y esto sólo será posible desde la circunstancia concreta que es América Latina. Ello supone una forma distinta de humanidad y modo diverso de relacionarse con los otros. Por eso Zea considera que la tarea esencial que se tiene que hacer, es expresar el logos en razones, expresar nuestra propia circunstancia, nuestro modo de ser y de filosofar concretos.

Consideramos que la filosofía de la historia latinoamericana nos permite analizar e interpretar las diferentes formas de relación, en las cuales, los sujetos concretos en sociedades concretas están inmersos. Ella, la filosofía, explica de manera discursiva el logos que nos había sido negado y los problemas que afectan a los sujetos concretos, no como conceptos abstractos y dadores de sentido, no como humanidad que elimina las diferencias de edad, sexo, raza, clase, etnia, en suma, como juez de todo, sino como sujetos colectivos, comunitarios que tratan no sólo de cambiar el ámbito físico o material, sino también el ámbito simbólico, las formas de pensar y de dar sentido y cohesión a la existencia colectiva.

Pensar entonces en el fin de la filosofía de la historia, es pensar en el fin del hacer eminentemente humano que trata de revertir el proceso de negación de nuestra esencialidad, de nuestra dignidad que pone en crisis, al mismo tiempo, la do-

[31] Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, *op. cit.,* p. 19.

minación y, afirma nuestra manera de estar en el mundo, interrumpiendo los tiempos que corren, como lo dice Benjamin en la tesis XV, "¡Quién lo creyera¡ se dice que indignados... disparaban contra los relojes, para detener el tiempo".[32] Es decir, la posibilidad del futuro depende no de acelerar el tiempo que corre, sino de interrumpirlo, de ponerle el freno de emergencia, de hacer saltar el *continuum* de la historia. Lo que implica, sacudir las estructuras presentes frente a quienes se ven condenados a reproducir la miseria pasada. Porque no sólo se trata de desvelar las injusticias presentes sino también las pasadas.

La filosofía de la historia latinoamericana es un esfuerzo auténtico por filosofar desde las necesidades históricas, sociales y políticas de nuestro continente, con un compromiso político y social, ya que su punto de partida es la duda radical que pone en cuestión las formas establecidas y hegemónicas; como las de justicia, de desigualdad, violencia, marginación, factores que en filosofía son fundamentales porque nos hablan de la existencia humana concreta no sólo de América sino también de África, Asia y la misma Europa. La filosofía latinoamericana entonces, es una propuesta política y ética, es filosofía de la vida y para la vida que cuestiona aquello que margina, aliena, niega y explota. En ese sentido, ella nos permite caminar, andar para establecer un horizonte de sentido desde este lado del mundo, del Sur.

La filosofía latinoamericana expresa un malestar en la cultura por su experiencia periférica, una conciencia de crisis de la modernidad occidental, una crítica desde la filosofía de la historia. El mismo Ortega y Gasset[33] elaboró una crítica al sujeto y a la razón occidental, ya que consideró que el hombre europeo creyó haber descubierto una estructura racional del mundo que coincidía con el intelecto humano, es decir,

[32] Reyes Mate, *Medianoche en la historia*, Madrid, Trotta, 2006, p. 238.

[33] José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, México, Porrúa, 2005.

la razón matemática. Un sujeto pensante, alejado de sus circunstancias históricas, y renunciando a la vida. Por eso, al ser un sujeto autosuficiente, el racionalismo se convirtió en una razón histórica, perdiéndose en la búsqueda de la objetividad y la verdad. Una visión del mundo que mantuvo fe ciega en la ecuación ilustrada saber/poder, de la cual derivó la ciencia moderna y sostuvo un absolutismo racionalista que impuso su derecho a una cultura universal como medida universal de la razón. Tal visión del mundo desarraigó existencialmente a la cultura occidental que se transformó en impersonal e inerte.

Desde el punto de vista de Ortega y Gasset, vivir es tenérselas que ver con el mundo que nos circunda, es la capacidad de inventar proyectos que respondan a las dificultades impuestas por las circunstancias y mirar hacia lo único que tenemos, nuestra propia historia, nuestro pasado, ya que ello permitirá salvar nuestro presente, si perdemos nuestro pasado, lo perdemos todo. Así se abre la puerta para una reflexión filosófica sobre la propia historia, y para una posible reelaboración de nuestra filosofía que propicie la recuperación y valorización del hombre y cultura latinoamericana. Para volver a vivir, a la vida que es cambio, desarrollo, en suma, historia. Y saber a qué atenerse con respecto a las cosas de las circunstancias, a todo aquello que nos arraiga al "aquí" y al "ahora" y que constituyen la posibilidad de abrirse a la realidad, a nuestra realidad. Lo que quiere decir, orteguianamente hablando, salvar nuestras circunstancias es hacerse cargo de su sentido, de nuestra realidad como sentido; de las vidas, de otros mundos acaecidos como el nuestro.

> es legítimo construir una idea de razón, la representación de una colectividad ordenada y equitativa, que parecería retrospectivamente la razón de ser del largo camino, doloroso y sangrante

> de la humanidad… No se puede abandonar la esperanza de esa sociedad… El hombre aliena su humanidad tanto si renuncia a buscar como si imagina haber dicho la última palabra.[34]

La razón, junto al deseo y esperanza, se han venido contando la historia como un todo con sentido lógico y de manera existencial, de esta forma, se ha justificado a los hombres, a las culturas, pero sobre todo, a preguntarse sobre el fin o fines que persigue la historia, que no es otra cosa que la toma de conciencia de formar parte del devenir histórico. En otras palabras, sólo se puede preguntar por el ser de la historia quien se sabe histórico, y esta conciencia de historicidad es la que está asumiendo el hombre latinoamericano. Por esa razón, la filosofía de la historia latinoamericana es una filosofía de los pueblos que se niegan y resisten a morir, a desaparecer. Es una filosofía que voltea al pasado, que evoca a la memoria, a un pasado como un enigma, a un discurso significativo sobre lo que somos para orientarnos, ya que, "Recordar nuestro pasado debe ser una manera de invocar nuestro porvenir",[35] pero también nuestro presente. Esta preocupación consciente ha conformado lo que conocemos como filosofía de la historia de esta nuestroamerica. Una filosofía que mantiene vivas las injusticas de nuestro pasado, al testimonio sobre lo que se ha "perdido" y necesita ser reconocido para reorientar pensamiento y acción al poner en crisis la legitimidad de lo dado. Porque el olvido es un desprecio hermenéutico de los sin-nombre que no implica que no se hable de ellos sino que se cuestione lo dado desde lo que quedó en posibilidad.

Así, se trata de transformarnos en sujetos soberanos y no en objetos o mano de obra gratuita, se trata ser en la historia,

[34] Citado en Benavides Lucas, *op. cit.*, p. 42.

[35] Guillermo Hurtado, *op. cit.*, p. 81.

de hablar desde dentro de ella y no desde una exterioridad negada y oprimida. Y sólo puede transformarse la historia en la medida que se tome conciencia de las determinaciones y la lógica que ha dado origen al esfuerzo de dar sentido a otra realidad que no aparece en el devenir de la historia. Esta ha sido la filosofía propia y auténtica de América, aquella que toma conciencia de su realidad, derivada del conocimiento de su pasado. Conocimiento y sentido que es ya realización propia de esta América y que va a permitir ofrecer el punto de vista de los oprimidos sobre los opresores, cambiando el enfoque del conocimiento de la historia y su interpretación, y comenzando a rehacer el camino de nuestra historia, recuperando la humanidad que la barbarie y la estupidez nos han impuesto, porque, como afirma Benjamin, “tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer”.[36]

Lo anterior implica una renovación y transformación de los modos en que entendemos y nos relacionamos con el pasado y el presente. Un esfuerzo colectivo “desde abajo” por reescribir el significado de lo que hemos llamado América Latina. Ya que nuestro presente requiere un pasado para cobrar sentido, ser pleno, activarse políticamente, para ello es necesario pensar, hacer y escribir una historia *a contrapelo* que conciba un presente justo y digno. En otras palabras, aquel que promueva el sentido comunitario o colectivo de los sujetos en la diversidad y, que al mismo tiempo, rompa con un pasado que nos inmoviliza e inmoviliza al presente y a las energías sociales, permitiendo construir la memoria de la dignidad de los sujetos colectivos de nuestroamérica.

[36] Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, *op. cit.*, p. 20.

Hacia una filosofía de la historia *desde abajo*

> *Ahora es necesario cambiarse de "piel", tener nuevos ojos. No soy ya la piel y los ojos del ego conquiro que culminará en el ego cogito o en la "Voluntad de poder"...Ahora tenemos que tener la suave piel bronceada de los caribeños, de los andinos, de los amazónicos...tenemos que tener la piel que sufrirá tantas penurias en la encomienda y el repartimiento... Tenemos que tener los ojos del otro, de otro ego del que debemos re-construir el proceso de su formación.*
>
> Enrique Dussel

Centroeuropa,[37] como sujeto de la historia, marcó el rumbo y sentido del devenir histórico desde hace 500 años, América quedó entonces naturalizada en la inmadurez y en la insuficiencia, colocándose, hegelianamente hablando, en un momento de la naturaleza, del espíritu. Sin embargo, la tragedia de occidente ha sido vivir de la pretensión de universalidad y no poder realizarla plenamente o por lo menos como quisiera. Dicha universalidad imaginada, creó una realidad particular con tintes universales, utilizando todos los medios posibles para imponerse, para encubrir y negar a los otros en nombre de un fin e interés "universal". Esta visión del devenir histórico no tuvo ningún inconveniente en sacrificar el destino particular en aras de presuntos bienes colectivos; por ejemplo,

[37] En el siglo XVI, cuando siendo América la cuarta parte del mundo, Europa se consolidó como el centro y los demás continentes comenzaron su historia de periferia. En el siglo XVIII, se consuma la fusión occidente y Europa. Hegel será la expresión filosófica de esta visión del mundo. Hoy, con el colonialismo, los racismos, los nacionalismos, los fundamentalismos, la cultura no es sólo Europea, ahora Europa es una "parte" de dicha cultura. Es la cultura y sistema centro-europeo-norteamericano, es lo que Immanuel Wallerstein llama el Sistema-mundo capitalista, iniciado en el siglo XVI.

la diosa razón de la burguesía capitalista, necesitó afirmarse y expandirse para negar y colonizar a todo mundo de la vida posible, convirtiéndose así en un nuevo género de barbarie. Ya que lo que hizo el *ego moderno* fue;

> un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al otro como "lo Mismo". El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como "encomendado", como asalariado, o como africano esclavo.[38]

Por eso es que la modernidad, desde su expansión, produjo víctimas a lo largo de la historia y las justificó con la *astucia de la razón*, reproduciéndolas indefinidamente hasta el día de hoy; catástrofe sobre catástrofe, ruina sobre ruina.

Bajo la idea de un *tiempo homogéneo* que no admite interrupción ni mirada al pasado, se provoca una indiferencia hermeneútica por aquellos que no aparecen en los registros de la historia, es decir, por los que están en la exterioridad del sistema. Pero, pensar ya desde esta exterioridad, es poner en crisis a la totalidad, a la *bondad* y *justicia* del sistema vigente que no muestra una racionalidad en los hechos históricos, no vemos una dialéctica inmanente donde se suceda un acontecimiento con otro de manera lógica y dialéctica, tampoco vemos plenitud, más bien lo que vemos es un paisaje de ruinas.[39]

Lo afirmado, pone en tela de juicio a una historia por antonomasia, a la occidental; aquella que dio origen a una inter-

[38] Enrique Dussel, *El encubrimiento del Indio*, *op. cit.*, p. 52.

[39] La historia como catástrofe no es otra cosa que el fracaso de la razón moderna que se convirtió en un instrumento de dominio, de tortura, que todo lo calculó, lo midió, lo sistematizó para sus fines. América, Auschwitz, el Gulag, son algunos ejemplos de tortura y barbarie, del mal burocrático, de un esquema racional y eficaz que banalizó el mal.

pretación que es expresión del proyecto de modernidad capitalista; aquella que justifica una idea de hombre, es decir, una antropología por la cual los realizadores y beneficiarios quedan siempre justificados de manera natural. En otras palabras, una forma de racionalidad que se disfrazó de *sujeto trascendental* o que se cobijó de *espíritu absoluto* para poder establecer las condiciones de su propia observación y, quedar fuera de sí misma. De esta manera lo expresa Eduardo Subirats:

> Se trata de la estructura del sujeto moderno, de la dimensión humana de la filosofía científica… Es la pureza trascendental del sujeto racional moderno. Es la constitución de un yo que en su misma formulación epistemológica y científica es vaciado de sus componentes históricos y sociales, emocionales y lingüísticos, en nombre de la constitución pura del sistema de razón trascendental. Es también el sujeto como existente exiliado de su comunidad real, de su núcleo ético y de su memoria histórica.[40]

Tal evidencia ideológica es resultado de un encadenamiento complejo de significaciones que se vinculan con los procesos del hacer científico de lo histórico y de la filosofía de la historia que exaltan unos hechos y silencian otros, que exaltan a unos hombres y encubren a otros. Dicho hacer, distancia, silencia, borra del horizonte histórico a los grupos humanos, a los pueblos como sujetos todos de la historia. Por eso, la identidad de las culturas descubiertas, sería inseparable de la constitución del sujeto moderno; filosófica, jurídica y, tal vez, todavía teológica del alma moderna, de ese *yo* como fundamento de toda realidad y como principio racional de dominación. En suma, del principio radical de abstracción

[40] Eduardo Subirats, *El continente vacío, op. cit.*, p. 30.

y trascendencia, de su vocación universal de dominio. Sin embargo, hoy:

> Todos los continentes y todos los océanos, todas las culturas y las formas de organización política que se han desarrollado en las diversas partes de la tierra —incluso en aquellas que según Hegel no tenían historia— se vuelven objeto de investigación.[41]

La pluralidad de civilizaciones autónomas hasta el día de hoy, en lugar de mostrar la unidad del proceso histórico, muestran el estudio de cada civilización en su propio desarrollo interno y en sus encuentros con otras culturas, pero también el rechazo a la posibilidad de construir un cuadro omnicomprensivo del devenir histórico que con ciertas categorías muchas de las veces muestran sólo algunas regiones del mundo. Curiosamente, después del derrumbe de los paradigmas filosóficos y científicos en el siglo XX, se nos han mostrado una multiplicidad de puntos de vista metodológicamente, los cuales, develan la diversidad y cierta relatividad de las perspectivas historiográficas y culturales.[42] Provocando una separación

[41] Citado en Corina Yturbe, "El conocimiento histórico", en Manuel Reyes Mate, *op. cit.*, p. 225.

[42] Pienso, por ejemplo, en el movimiento historiográfico más importante del siglo XX, al que se le denominó la *nueva historia,* y que logró inclusive articularse con las Ciencias Sociales (geografía, sociología, psicología, economía, antropología social); en dicho movimiento podemos encontrar por lo menos a tres generaciones de historiadores, a saber; la primera conformada por Lucien Febvre y Marc Bloch, quienes alentaron el trabajo interdisciplinario en el hacer historiográfico; la segunda, conformada por Braudel y, la tercera por historiadores como Duby, Le Goff y Le Roy Ladurie. En términos generales, la llamada Escuela de los Annales desplazó la atención a la historia social y a las estructuras caracterizadas por su larga duración (*longue durée*). En este giro se develó una historia social, una historia económica, una historia cuantitativa, una historia intelectual, una historia oral, historias que abrieron temas u objetos de investigación historiográfica como: la vida cotidiana, el vestido, el lenguaje, la educación, el cuerpo, la sexualidad, el clima, el cine, las lágrimas, los ritos, las creencias, los sistemas simbólicos, en suma, todas las actividades humanas. Así, se deja de este modo el dominio de los acontecimientos políticos

de la investigación historiográfica de las teorías generales de la sociedad y de las concepciones del proceso histórico como historia universal.

Corrientes diversas comparten el supuesto de una interpretación *social de la historia*, cuyo objetivo es hacer *historia desde abajo*, es decir, recuperar de las experiencias excluidas de la memoria histórica y de su devenir, una relación distinta entre pasado y presente, siendo por ello la práctica política una determinante importante de esta nueva relación. En ese sentido, hablar de una *historia desde abajo*, es darle nombre a las víctimas permanentes de los sistemas de dominación: esclavos, siervos, campesinos, proletarios, minorías étnicas, sociales, culturales o religiosas, etc. Oprimidos que han resistido, que han luchado, que siguen luchando y que han levantado la voz contra la dominación, pero que desafortunadamente, las más de la veces, han sido derrotados y callados. Son luchas movidas por el sacrificio de las generaciones vencidas, memoria de los diferentes actores políticos o sujetos colectivos de nuestra América que son todavía fuente de inspiración permanente para los procesos de emancipación,[43]

y aventuras diplomático-militares. Es decir, se abren nuevos problemas, nuevos enfoques y nuevos objetos que nos permite hablar de una *historia nueva*. *Cfr*. Peter Burke, *La Revolución Historiográfica Francesa. La Escuela de los Annales: 1929 – 1989,* Barcelona, Gedisa, 1999.

[43] En nuestro pasado se impuso la memoria del vencedor, la historia de los pueblos de México se transmutó en historia de la dominación española, a pesar de que Bernardino de Sahagún a mediados del siglo XVI hizo un rescate histórico y etnográfico logrando salvar una imagen valiosa de nuestro pasado indígena. Dos siglos después, Francisco Javier Clavijero, elabora una Enciclopedia de conocimientos antiguos y una apología de la grandeza indígena, además de que su obra será la que fundamentará la conciencia de la clase criolla frente a los españoles. Para los criollos y mestizos, el pasado prehispánico será su memoria histórica y apoyo de sus reivindicaciones políticas. Ese pasado se asume como propio, asumiendo también la legitimidad de los vencidos, aunque sin vincularlo a los indígenas concretos. En ese sentido, los diferentes proyectos de emancipación nacional del siglo XIX, heredado del proyecto de los criollos que movilizaron al pueblo latinoamericano, fundaron el Estado-Nación moderno que, hasta hoy ha tenido un problema permanente; integrar

porque aún esa memoria que abre expedientes cerrados del pasado, nos dice cosas las cuales interesan a nuestro presente, a uno cargado de tensiones que enfrenta los poderes fácticos y busca la transformación y posibilidad de abrir un momento creativo, de ruptura del devenir histórico. Una historia a "contrapelo", como un "contrarrelato" que busca lo silenciado, lo no dicho, el hablar de la corporalidad que sufren los diferentes sujetos colectivos de nuestroamérica.

Quizá por ello, nuestro trabajo sea un ejercicio de repensar al progreso elevado como ley histórica y de repensar a lo *minúsculo,* porque si la historia trata de contar hechos, que los cuente todos y que lo cuente todo, ya que una historia universal también tendría que relatar lo que no ha tenido lugar y quedado en el camino y, no sólo lo grande y lo pequeño; esto nos permitirá repensar la experiencia de la barbarie, de la justicia a las víctimas como un deber, como justicia de la memoria de los excluidos.

La memoria, en ese sentido, mantiene viva las injusticias pasadas, a través del testimonio y la recordación que median, que nos dicen algo sobre lo que se cree perdido y que necesita ser reconocido para reorientar el pensamiento y la acción. La memoria es como ese detective que trata de develar el carácter mercantil de botín de la historia, del intento de leer los acontecimientos con un valor universal a ultranza. Si los hechos son algo que nos golpea, asirlos es la tarea entonces de la memoria, ejercicio hermenéutico del pasado como construcción del presente y no como mera reconstrucción científica. Lo contrario, el olvido, sería un desprecio hermenéutico

el "proyecto" de los indígenas y las culturas afroamericanas, las culturas populares en un proyecto liberador latinoamericano. *Cfr.* Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España,* México, Porrúa, 2006; Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 2009; Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, CM/FCE, 1996; y Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, t. I., Barcelona, Altaya, 1997.

de los sin-nombre, que no significa simplemente que no se hable de ello, sino más bien, cuestionar la facticidad desde lo que quedó en mera posibilidad. Como dice Reyes Mate, "…es poner sobre la mesa, a la luz del día, la perversión de nuestra 'noble' forma de pensar".[44]

Rememorar para dar significado, para desedimentar, para sentir y ver los múltiples sentidos latentes detrás de las significaciones que han permitido la continuidad de imágenes históricas, cuyo botín de guerra, como afirma Benjamin en la tesis VII, ha sido conducido por el "cortejo triunfal". Por eso, hay que romper con una historia conformista, con la de los vencedores de ayer y hoy, "que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo",[45] que como podemos ver siguen siendo muchos.

La historia entonces tiene que ser una tarea de recolección de vestigios, de astillas, de pequeños y grandes detalles: una acumulación de ruinas a las que tenemos que darles nueva vida y sentido distinto. Desmenuzar los acontecimientos nos lleva a una revisión histórica profunda, porque son encrucijadas de caminos posibles sujeta no a leyes lógicas y dialécticas, sino a las del azar. Las astillas, esas imágenes del pasado, constituyen un "ruido de fondo" que debe ser permanentemente reconstruido, ya que han escapado a la acción destructora del olvido y del propio tiempo transcurrido. La memoria da vida a un pasado reinterpretado, a un tiempo no del todo ido que es visitado en sus múltiples posibilidades desde nuestro presente.

> La memoria que tan fácilmente se deja corromper en esta sociedad corrompida por su forma económica y social, encuentra una fisura en la máquina... Y en esta pequeñísima fisura, que sólo ven los que no cierran rápidamente los ojos ante el horror que se esconde en lo que llamamos nuestro pasado, se abre por

[44] Manuel Reyes Mate, *Media noche en la historia*, *op. cit.*, p. 46.

[45] Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, *op. cit.* p. 21.

instantes, instantes que son una eternidad, un espacio de libertad que permite a la memoria hacer emerger lo que había estado hundido y condenado al olvido.[46]

Filosóficamente, es Bartolomé de las Casas[47] el primer pensador que pone de manifiesto las discontinuidades y tensiones que se han producido en la historia de la Modernidad y de América; cuya tarea fue lograr una subjetividad, un nosotros político, es decir, la afirmación del hombre latinoamericano como nuevo actor político, ya que consideraba que todo ser humano puede y debe tener una razonable, honesta y seria pretensión universal de verdad, cuyo criterio sea la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, en este caso, la de los habitantes originarios de América. Es así, que nuestro pensador, elaboró todo un discurso crítico localizado aquí en América, desde un "fuera", como crítica que se da en el origen del "sistema mundo" y de la violencia como medio para implantar dicho sistema.

También es el primer anti-discurso filosófico de la modernidad y de la expansión colonial europea, una razón crítica

[46] Stefan Gandler, "¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?, en Bolívar Echeverría, *La mirada del ángel*, *op. cit.*, pp. 64-65.

[47] Como sabemos, Bartolomé de las Casas tiene como referente la disputa con Ginés de Sepúlveda sobre la Guerra Justa, en el sentido de que este trataba de justificar filosófica, teológica y políticamente la expansión europea, usando la razón para mostrar la supuesta racionalidad de la expansión a esta cuarta parte del mundo, es decir, a América, el otro rostro de la Modernidad. Una modernidad fundada en un designio divino, en un criterio absoluto en virtud del cual el ofrendar la vida tuviera significado radical; como salvación y violencia necesaria y, poder salir así, de la inmadurez (Dios como fundamento secular de la Modernidad). Mientras que Bartolomé de las Casas consideró que todo ser humano puede y debe tener una razonable, honesta y seria pretensión universal de verdad (Universalidad). Al enfrentarse con otra cultura, debe admitirse a dicha cultura como totalidad, con pretensión universal de verdad. Es de mala fe quitarle al otro este derecho. Este será entonces, el comienzo para ocupar moralmente los espacios "vacíos" fuera del propio espacio histórico occidental (ocupación modernizadora), a saber; la geografía, los cuerpos y el imaginario desde una comprensión religiosa nueva, el cristianismo.

contra la violencia civilizadora, debido a que el sistema occidental es esencialmente, negación del Otro, es exclusión de la alteridad. La Modernidad se constituyó desde una afirmación eurocéntrica de lo occidental y desde una negación excluyente de dos modos concretos de exterioridad, a saber; la alteridad de los indios originarios y del esclavo africano que, constituyeron una nueva comprensión del ser humano, como lo ignoto, aquel que sólo podía ser pensado como objeto de uso.

> El indígena es convertido en un extranjero en su tierra… un desheredado permanente, el soporte de una negación continua. Dialécticamente, este hombre… es reducido en su lucha en mera "inmediatez", en objeto de "apetencia", de negatividad o naturaleza mediada… Por esta negatividad de su ser es arrojado a un mundo que no le pertenece.[48]

Esto se transformó en una opresión creciente, que acabó negando todo reconocimiento a la dignidad del Otro; la cara oculta de la Exterioridad del sistema. Tales sujetos históricamente oprimidos, siguen dejando huella a nuestro presente y exigen una transformación práctica y teórica, ética, cultural y económico-política; en suma, exigen un acto de justicia.[49]

Este es un momento histórico, que constituyó un capítulo en el que se puso en juego el esfuerzo por conseguir identidad ontológica y antropológica, pero también el origen mismo de nuestro filosofar, de nuestro "ser americanos". Manifestando así una voluntad política transformadora como lo harán también siglos después; Simón Rodríguez, Simón Bolívar, An-

[48] Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana*, *op. cit.*, pp. 44-45.

[49] *Cfr.* Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia Mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.

drés Bello, Alberdi, Sarmiento, Martí, Mariategui, Gaos, Roig, Zea, etc.

Historiográficamente el siglo XX, desde el punto de vista político, ha ido descubriendo al pueblo concreto, histórico, excluido, constituyéndose en una referencia fundamental en el quehacer político.[50] Desde José Carlos Mariátegui, pasando por la Revolución Cubana, la Revolución chilena, el Sandinismo, hasta la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México; todos ellos muestra de una significación histórica y política que nos dan una mayor comprensión de lo que pudiera ser una política de los sujetos colectivos, históricos de nuestroamérica; desde la religiosidad hasta la concepción de las culturas indígenas. Lo dicho, representa la médula histórica del pensamiento de nuestro continente, que va mostrando una articulación con la tradición popular latinoamericana, experimentando aspectos de la complejidad cultural y diversa de *los de abajo*.

Desde el punto de vista de Mariategui,[51] la época colonial fundó un sistema económico-político que negó y dio la espalda al pueblo peruano, concretamente, las comunidades indígenas; sector popular hegemónico en el continente que sigue mostrando una lucha política, cultural, religiosa, étnica y económica. Y es por eso que Mariategui nos abre a la realidad popular latinoamericana construyendo categorías a partir de su realidad concreta desde un realismo crítico. Lo mismo po-

[50] Movimientos que muestran la organización de la sociedad y la ineficacia de la representación política para promover consensos sociales, mejores niveles de vida, reconocimiento social, participación política y, que tratan de construir y expresar un sentido de dignidad y autonomía frente a la dominación del pensamiento único. Con ello, se desafían las normas existentes y formas de hacer política para abrir espacios institucionales y promover la ampliación y fortalecimiento de ellos y el de la sociedad en su conjunto.

[51] José Carlos Mariategui, *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, México, Era, 2003.

demos decir de la Revolución[52] Cubana; un proceso popular e histórico que reivindicó al pueblo (campesinos, obreros, jóvenes, mujeres, ancianos…) como categoría política que se opuso a los privilegiados. El pueblo será la *retaguardia*, no la vanguardia única y verdadera, sino aquella que desde atrás asegura el proceso de sus luchas, que implica el aprender y caminar juntos. Ya que es él, quien anhela una vida digna y justa, es él quien históricamente ha buscado las ansias ancestrales de justicia. El pueblo como categoría política constituye una identidad colectiva, una comunidad política que transforma a las instituciones y a los modos de pensar y hacer la política.

El imaginario descrito, ha ido develando aspectos ocultos, excluidos de y para sí mismo, que siguen todavía soportando en muchos aspectos el genocidio de la expansión de la modernidad en la conquista; la dominación del estado postcolonial liberal, del estado benefactor y, por último, del proyecto globalizador neoliberal, que, como una aplanadora pretende homogeneizar a todos los sujetos. Sin embargo, los más distintos entre los diferentes, nos permiten recortar con precisión *desde abajo* y desde afuera los estratos restantes de los sujetos colectivos latinoamericanos, ya que el "pasado… para

[52] Pensamos también en la Unidad Popular de Salvador Allende (1970–1973), quien desde la izquierda socialista latinoamericana, llega al poder por la vía electoral. Esta Revolución le da un giro a la izquierda y la ubica en el campo político y, económico con respecto al sistema capitalista liberal. Como sabemos, esta vía política fue frustrada por la violencia del imperio norteamericano. Así como también el imaginario popular que movilizó la Revolución Sandinista en Nicaragua (1979–1990), al articular lo popular con la política revolucionaria, una política comprometida con los oprimidos y, es ese sentido, ética, que logró un clara originalidad y sentido de revolución cultural y religiosa en un contexto inicial en donde imperaban las dictaduras militares en el continente y en donde la voz del poeta Ernesto Cardenal se dejó escuchar como un gran cañón. Revolución que sin embargo fracasó en 1990 en elección democrática, por el agotamiento de un pueblo atacado militarmente por fuerzas desproporcionadas. Pero que la articulación con el pueblo, histórico, concreto y plural, exigió una forma distinta de abordar los sujetos colectivos y la forma de pensar la política.

los oprimidos… ha servido como memoria de su identidad y como fuerza emotiva que mantiene vivas sus aspiraciones de independencia y liberación".[53]

Tales acontecimientos y sujetos descritos adquieren significación histórica debido a su relación con sucesos posteriores, es decir, para que el tiempo aparezca como histórico, hace falta que su desarrollo sea interrumpido, porque de tal forma, es más visible el tiempo histórico en los momentos de ruptura, de crisis, un tiempo saturado con ritmos diversos, densidades múltiples que aparecen simultáneamente. En este sentido, cabe recordar lo que afirma Reinhart Koselleck; existe una heterogeneidad de los tiempos históricos que no sólo determina el modo de construcción del saber histórico, sino que está determinado social y culturalmente. En otras palabras, la forma en que los sujetos, los grupos humanos, viven la historia y la cuentan depende de la forma en que comprenden el tiempo, su tiempo.[54]

Pensemos concretamente en el levantamiento armado de Chiapas en México (1994),[55] este acontecimiento puso al descubierto "rostros nuevos" de la interpretación de la historia

[53] Enrique Florescano, "De la memoria del poder a la historia como explicación", en Carlos Pereyra, *et al.*, *Historia ¿Para qué?*, México, Siglo XXI, 2000, p. 95.

[54] Reinhart Koselleck y H. G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997.

[55] Movimiento que además hace aparecer en el horizonte de análisis una categoría, social-antropológica y política: *la etnia*. Esto supuso agregar al campo cultural (indígena) el aspecto racial, político e histórico negado. Plena conciencia de su dignidad y un reclamo de cinco siglos que aparece en el horizonte histórico, político y jurídico en nuestro país. También es un rechazo a la superioridad del blanco, del criollo y del mestizo, que suponen una comprensión mono-étnica del Estado, la simbólica política-cultural de la cultura nacional del Estado neoliberal, que acaba afectando la esencia del poder político y sus formas de legitimación. Junto a este movimiento podemos recordar también a la insurrección argentina de 2001; Bolivia, con el levantamiento de Cochabamba de 2000 hasta la rebelión nacional en el 2003; y, en Ecuador, desde 1990 hasta enero de 2000, con sus ritmos, tiempos e intensidades diferentes pero haciendo visible a un actor político distinto, a saber; la comunidad política y sus miembros como participantes activos y simétricos.

de nuestro país, del régimen imperante, de la naturaleza del estado de cosas que aún siguen vigentes; el indio como "mano de obra" de las minas, haciendas, fábricas, la pobreza, etc. El levantamiento reveló que el punto de partida de un proceso de transición es el predominio de lo contradictorio sobre lo armónico, del pasado sobre el presente. Además de que permitió a los pueblos originarios de nuestro continente y a los diversos sujetos colectivos, a repensar y resignificar las centenarias reivindicaciones que trastocan el imaginario político latinoamericano; reactivando diversos movimientos sociales con conciencia política en la búsqueda, tal vez, de una "plena emancipación", con la conciencia de su dignidad, autodeterminación; antropológica, cultural, política, religiosa, económica, etc.

No podemos también dejar de hacer referencia a los pueblos indígenas de Bolivia y Perú, a los "Piqueteros" en Argentina, al movimiento de *los Sin Tierra* en Brasil, el Movimiento Pacha Kuti de Ecuador o a los de Atenco en México y estudiantil de Chile. Movimientos que desafían normas existentes y formas de hacer política para abrir espacios institucionales y promover la ampliación y fortalecimiento de ellos y el de la sociedad en su conjunto. Pero reconociendo que su lucha no es tanto para la expropiación de los medios de producción, apropiación del poder o repartición de la riqueza, sino para una transformación esencialmente moral y ética.[56] La posibilidad de que el ser humano tenga *Dignidad,* así lo expresa Dussel: "La dignidad no es lo valioso ni el valor; es el fundamento de todos los valores. La dignidad no es necesario afirmarla cuando no es negada, sólo cuando es negada es ne-

[56] En las insurrecciones argentina y boliviana los sujetos pedían limitar los abusos del poder, no derrocarlo. El movimiento indígena ecuatoriano, el 21 de enero de 2000, ocupó por unas horas las sedes del poder, ello, consideraron significaba dejar de lado su proyecto estratégico e histórico; el de construir una sociedad plurinacional.

cesario defenderla y proclamarla".[57] Ya que "Si perdemos la dignidad, todo perdemos".[58] Por eso podemos afirmar que existe un *estado de rebelión* del pueblo latinoamericano que va tomando dimensiones históricas; los sujetos colectivos van mostrándose y van madurando políticamente y hoy son referencias ineludibles.

Las movilizaciones, las rebeliones, las insurgencias en el continente han madurado la resistencia, buscando otro país, otra nación, otras formas de vida dignas. A inicios de este siglo, el sujeto histórico ha empezado a construir una sociedad alternativa, inclusive en muchos casos en circunstancias difíciles, pero que depende de elecciones colectivas, de la sensibilidad y tino con que se viva el "tiempo ahora" benajminiano. Tiempo de las periferias en donde se tiene la palabra y la posibilidad de ser escuchados; es el "instante", el "relámpago" que ilumina y sacude al sujeto histórico porque son tiempos en que la libertad y la posibilidad tienen oportunidad de incidir en el presente. Este momento fugaz e irrepetible solicita responsabilidad y compromiso porque de su elección se normará otro mundo, un cambio social propuesto desde el sujeto histórico, es decir, *desde abajo.*

Los acontecimientos enumerados, vienen del pasado, de alguna parte de la historia y memoria más profunda de América, acelerando cambios que ponen en tela de juicio la facticidad de lo real; la marginalidad de Chiapas y los diversos sujetos colectivos de América, por ejemplo, de sus condiciones sociales, económicas y políticas. Deudas y agravios que le han dado vida a la historia, apareciendo súbitamente como un relámpago *desde abajo*, como un *instante mesiánico* (crisis, ruptura, de tensión) que mezcla al pasado y al futuro y, por supuesto, a un presente intensamente vivido. Los acon-

[57] Enrique Dussel, *Política de la liberación*, *op. cit.*, p. 502.

[58] "Carta a 3 periódicos", en *La Jornada,* de "Perfil", 18 de enero de 1994, México p. 2.

tecimientos aparentemente "insignificantes" o de relevancia, modifican en la discontinuidad, en los conflictos, en las rupturas, el panorama y aceleran los procesos, desencadenando otras rupturas. En otras palabras, un suceso provoca la caducidad de algunos rasgos y la aparición de elementos nuevos, invisibles, ocultados. Será pues, un pasado modificado por el presente, que demostraría la relatividad del tiempo histórico. Así, dicho presente, proyectará el otro lado de la historia reinterpretada sobre el futuro perfilándose como posibilidad de cambio. Es allí, en donde se revela, se vuelve fuerza material la confianza de los sujetos colectivos, de los sujetos no reconocidos, que es recibida de las múltiples historias a través de sus narraciones, de sus cronistas, de su memoria.

Lo expuesto, refutaría lo que afirmara Habermas,[59] que los innumerables individuos anónimos fundidos en un macrosujeto todopoderoso y colectivo, adolecía ya de sentido, sobre todo político, que se habían transformado en un anacronismo reunidos en las calles y en las plazas, transformándose ahora en una inclusión simbólica de la conciencia en las redes de comunicación masiva. Sin embargo, parece que *La rebelión de las masas*[60] de Ortega y Gasset se ha posesionado de las calles, como por ejemplo, las juventudes de Egipto, Túnez, Atenas, Madrid, América, y, seguramente seguirán saliendo como lo vemos hoy en un México todavía sin sentido.

De esta forma, nos plantea un problema fundamental en la vida política y social de un pueblo, la responsabilidad pública e institucional de la participación en un momento donde la representación democrática liberal se ha corrompido porque no se le puede juzgar. Hoy la política exige la representación basada en la participación institucionalizada. Es

[59] Jürgen Habermas, "Nuestro breve siglo", *op. cit.*

[60] José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Barcelona, Planeta De-Agostini, 1993.

decir, que las innovaciones institucionales no tienen lugar en las élites gubernamentales, por el contrario, tales innovaciones carecerían de sentido si no encuentran resonancia y apoyo en las orientaciones valorativas reformadas de sus poblaciones.

La historia, los sujetos históricos han señalado, y siguen señalando, múltiples "instantes de peligro" con relámpagos que encienden muchas "chispas de esperanza". En ese sentido, el objetivo de la memoria es la de rescatarlos del olvido porque si se apaga nuestra memoria, los proyectos y los muertos que han construido nuestro pasado no tendrán forma de interpelarnos, pero tampoco estarán a salvo si el enemigo vence. Porque es desde el presente, nuestro presente, lo que permite encender esa chispa, desde las interpelaciones del ahora se descubren perspectivas y se crean y hacen compromisos. Si el pasado nos habla, tal vez una forma de escucharlo y recogerlo sea el proyectar en ese pasado revisitado los problemas que agitan y mueven nuestro presente. De ese modo, el sujeto histórico será movido por múltiples mensajes de la historia, por otros compromisos, otras preguntas para alimentar la memoria y mover a la práctica social. En la historia, entonces, se camina preguntado (Henri Pirenne), porque en la tierra de los hombres, nada existirá sin el sujeto histórico.

Lo expresado constituye puntos de apoyo para la lucha de hombres y mujeres que siguen en constante defensa y resistencia por cuidar y proteger sus condiciones laborales, sus bienes, sus derechos, su dignidad, en resumen, su vida. No hay individuos libres, existen comunidades, y mayormente nunca son libres sino institucionalizadas, y hoy esas comunidades o grupos muestran que son el fundamento de las instituciones y del poder político al poner el grito de alerta en las calles, en las plazas públicas o, en términos benjaminianos, cobrar conciencia en estos *instantes de peligro* (*jeitzeit*); tiempo que se enfrenta a los poderes, tiempo de la gran transformación de la historia que rompe con el *continuum*

del devenir histórico en un momento de crisis económica mundial; donde las maquiladoras no duermen, donde mucha gente vende diarios que no saben leer, cosen ropas que no pueden vestir, lustran autos que nunca serán suyos y levantan edificios que jamás habitarán.

CONCLUSIONES

Este ejercicio filosófico realizado, tal vez sea una reflexión que separa trágicamente la condición humana de su idea perfecta, de la confederación de naciones mediada por el derecho o el espíritu absoluto. Entonces, la importancia de pensar a la filosofía de la historia es la posibilidad de preguntarse y respondernos por la razón de ser o sentido de lo que se nos escapa, a saber; el presente, hacernos cargo de lo que sucede, de lo que nos sucede y de lo que se puede llegar a ser.

Hoy podemos ver que ni el avance de la democracia liberal, ni el crecimiento de la riqueza mundial, han conseguido mandar al desván los progresos que se hacen sobre las espaldas de la mayor parte de la humanidad. Ya que el derecho se suspende a voluntad de los poderosos y la riqueza en miseria. Por esta razón, la visión progresista y economicista de la modernidad produce víctimas. Y la justicia las reproduce indefinidamente. En su vertiente capitalista, la modernidad ha frivolizado el sufrimiento humano. Ha cometido, y sigue cometiendo, las más grandes desgracias, puesto que el sufrimiento de los hombres sirve para un "bien mayor", ya sea la cultura, la religión, la nación o los superiores intereses materiales de los que causan el daño.

El problema que vemos de fondo en la modernidad y el capitalismo es que se ha centrado en la concentración y acumulación de capital, explotando dos cosas fundamentales: la naturaleza y el trabajo humano, dejando de lado la preocupa-

ción por la vida humana y el mundo que se habita. Este orden económico y político hegemónico está ligado íntimamente a una civilización excluyente, patriarcal, discriminatoria y depredadora, que impulsa la cultura de la violencia e impide el propio sentido de la vida humana.

En este contexto, reconocemos que la resistencia es también un corolario necesario de la dominación del capital sobre los seres humanos. La tarea consiste entonces en desdoblar las esperanzas del pasado en su memoria, en sus discursos, en sus actos, en un momento donde los logros de lo calculable van produciendo lo incalculable y el gigantismo va generando su sombra y disolución. La memoria del pasado y los testimonios de nuestra época con los movimientos de resistencia de campesinos, estudiantes, etnias, indignados y movimientos antiglobalizadores muestran una posibilidad, un instante de peligro, de tensiones y posibilidades. El índice de sufrimiento, explotación y pobreza abre la posibilidad de acción y alternativa a esta modernidad "realmente existente".

Los pueblos del Sur, se han rebelado y han vuelto problemática una historia unitaria y centralizada. Ellos tienen conciencia de que su historia ha sido proscrita por el colonizador. Saben que la suya es una historia oculta, clandestina, negada. Pese a todo, esa historia existe y que su prueba evidente es la existencia misma de cada pueblo, cada cultura. Lo anterior, expresa que la historia, al final de cuentas, es una búsqueda de lo que da significado a este presente: la totalidad de las vidas humanas, ninguna de las cuales pasa por el mundo sin dejar huella.

La historia de nuestro continente ha sido una de crueldad y opresión, pero también de resistencias y rebeliones indígenas. En ese sentido, no podemos pensar en una historia expropiada, ya que ello representaría la cancelación de lo posible y la sumisa renuncia a cualquier forma de autenticidad. En ese sentido, pensar nuestra realidad socio-histórica y cultural-po-

lítica es el objeto de la reflexión filosófica; es asumir el compromiso de dar cuenta teóricamente de la realidad y aceptar los riesgos de su mantenimiento o transformación, ya que somos parte de ese objeto que pensamos. Sin memoria histórica, es imposible ejercer plenamente el filosofar.

Las actitudes que se proponen ante el avance, a toda maquinaria, de la homogeneización, la miseria espiritual, la pobreza, la pérdida de libertades y la legitimación por el mero poder, resultan poco consoladoras, pero consideramos que la pérdida de sentido, de objetivos trascendentes, no es casual, sino intencionada, humana en parte y, por ello mismo, reversible. Entonces, debemos buscar los espacios de crítica, de disenso, poniendo el "freno de emergencia" en estos "instantes permanentes de peligro".

No podemos afirmar categóricamente que la posmodernidad sea el fin de los ideales modernos, las cuales, desde luego, no han hallado aún su cumplimiento, menos en el contexto latinoamericano. Consideramos que es tan sólo el desarrollo que ha seguido una idea moderna: la referente al dominio de la naturaleza, que se ha impuesto en todos los terrenos: económico (capitalismo), social (sistema autorregulado) y cultural. El individuo no se ha erigido como sujeto autónomo, ni la humanidad como sujeto que ha logrado emanciparse, no ya de la naturaleza, sino de sí misma.

Si asumimos el fin de la modernidad, el fin de la historia, el fin de las ideologías y la muerte del sujeto, asumimos de manera pasiva e ilusa, que hemos alcanzado la situación a la que apuntaban las revoluciones del pasado, ya sea la democracia liberal o el socialismo real. En este sentido, quedaría conjurada la posibilidad del cambio; por lo tanto, la suerte de la historia estaría echada y estaría de más.

Lo que se niega en el fondo es el cambio, la movilidad social y la posibilidad de darle a la experiencia cultural, política y social, otra vía. En palabras de Benjamin, es "hacer saltar"

el *continuum* de la historia desde los momentos o instantes de peligro que nuestras sociedades y culturas han vivido, y siguen viviendo. Nuestro pasado tiene múltiples líneas y diversos proyectos alternativos de construcción de presentes posibles, es decir, el pasado no es algo homogéneo y muerto; por el contario, es algo vivo y abierto, cuyo sentido no se nos acaba de revelar totalmente.

Es así que reflexionar sobre la filosofía de la historia nos permite mostrar la complejidad de un solo devenir de la humanidad, en momentos tan conflictivos y problemáticos como los que vivimos hoy. También nos lleva a pensar sobre el sentido e importancia de la utopía en el continente latinoamericano, donde la memoria colectiva está llena de fracasos y frustraciones, a causa de las dictaduras y represiones sociales y políticas, que hoy reclaman un rescate crítico y comprensivo, pero, además, una reactualización del futuro y de la esperanza, que deslegitima, al mismo tiempo, la continuidad homogénea y ascendente de un tiempo que exige se le pase a la historia el "cepillo a contrapelo".

Actualizar las esperanzas en cada presente, es actualizar los conflictos sociales, políticos, culturales y económicos a los que hay que darle sentido, sobre todo, político para trascender el presente. Por eso, el reencuentro del filósofo latinoamericano con su suelo cultural, como criterio para discernir el sentido de la filosofía, se define en función de la contribución que puede aportar al proceso de liberación política del pueblo latinoamericano y al encuentro de su identidad, de la conciencia de su situación histórica. Una filosofía que da razones sobre el orden político y social latinoamericano, en su fuerza y hondura a través de una reflexión crítica. Se trata de una filosofía que no olvida una dimensión, la que nos dice para qué filosofamos, y cómo es posible nuestro filosofar.

El filosofar latinoamericano es una mirada, ética, política y esperanzadora, ya que lo que pretende conservar es la dig-

nidad humana. Pensando que ella es una necesidad humana primaria sobre la que pueden apoyarse todas las demás necesidades humanas. Es la posibilidad de orientar las prácticas humanas y poder transformar su historia desde sus propias decisiones libres para recuperar y dar sentido a las múltiples víctimas del pasado y dotar de sentido sus muertes, rescatando la vigencia de su dignidad y de sus proyectos. Si no se hace esto, recuperar la memoria de los vencidos injustamente, se impone el olvido desde la impunidad y no será posible un proyecto basado en la justicia y en la dignidad.

La historia, y la filosofía de la historia concretamente, permiten tomar una postura con respecto al pasado que ha sido posesionado tanto historiográfica como socialmente por los sectores dominantes. Tomar posesión del pasado que condiciona a un presente necesitado de transformaciones y de reclamos en relación a cambios estructurales, no son otra cosa que las transformaciones de las estructuras injustas de dominación que padece América Latina en la mayor parte de su población, aún después de más de 500 años.

Implica el renacer de una conciencia de insatisfacción y la lucha por organizaciones humanas alternativas y justas. Tal vez un optimismo militante que trata de construir una realidad que busca la justicia, la solidaridad, la esencia, en suma, su humanidad. Esto exige sin lugar a dudas una praxis eficaz de transformación de lo real y no sólo un sueño profético y esperanzador, aunque lo incluya. En ese sentido, todos los pueblos están llamados a ser sujetos de la historia, porque la dimensión de la realidad humana es ineluctablemente la historia y esto sólo será posible desde la circunstancia concreta que es América.

Ello implica una renovación y transformación de los modos en que entendemos y nos relacionamos con el pasado y el presente. Esfuerzo colectivo “desde abajo” por reescribir el significado de lo que hemos llamado América Latina. Ya que nuestro presente requiere un pasado para cobrar sentido, pa-

ra ser pleno, para activarse políticamente, para ello es necesario pensar, hacer y escribir una historia *a contrapelo* que conciba un presente justo y digno. En otras palabras, aquel que promueva el sentido comunitario o colectivo de los sujetos en la diversidad y, que al mismo tiempo, rompa con un pasado que nos inmoviliza e inmoviliza al presente y a las energías sociales, permitiendo construir la memoria de la dignidad de los sujetos colectivos de nuestroamérica.

La diversidad de culturas autónomas actualmente muestran la unidad del proceso histórico, además, el estudio de cada civilización en su propio desarrollo interno y en sus encuentros con otras culturas, pero también el rechazo a la posibilidad de construir un cuadro omnicomprensivo del devenir histórico que con ciertas categorías muchas de las veces presentan sólo algunas regiones del mundo.

El pueblo será la retaguardia, ya que desde atrás asegura el proceso de sus propias luchas, que implica el aprender y caminar juntos. Ya que es él, quien anhela una vida digna y justa, es él quien históricamente ha buscado las ansias ancestrales de justicia. En suma, el pueblo como categoría política constituye una identidad colectiva, una comunidad política que transforma a las instituciones y a los modos de pensar y hacer política.

Los pueblos originarios de nuestro continente y los diversos sujetos colectivos llevan a repensar y resignificar las centenarias reivindicaciones que trastocan el imaginario político latinoamericano; reactivando diversos movimientos sociales con conciencia política en la búsqueda, tal vez, de una "plena emancipación", con la conciencia de su dignidad, autodeterminación; antropológica, cultural, política, religiosa, económica, etc. Movimientos que desafían normas existentes y formas de hacer política para abrir espacios institucionales y promover la ampliación y fortalecimiento de ellos y el de la sociedad en su conjunto.

Es así que el sujeto histórico ha empezado a construir una sociedad alternativa, inclusive, en muchos casos, en circuns-

tancias difíciles, pero que depende de elecciones colectivas, de la sensibilidad y tino con que se viva ahora el "tiempo ahora" benjaminiano. Tiempo de las periferias en donde se tiene la palabra y la posibilidad de ser escuchados; es el "instante", el "relámpago" que ilumina y sacude al sujeto histórico porque son tiempos en que la libertad y la posibilidad tiene oportunidad de incidir en el presente. Este momento fugaz e irrepetible solicita responsabilidad y compromiso porque de su elección se normará otro mundo, un cambio social propuesto desde el sujeto histórico, es decir, *desde abajo*. Porque hoy la política exige la representación basada en la participación institucionalizada. Es decir, que las innovaciones institucionales no tienen lugar en las élites gubernamentales, por el contrario, tales innovaciones carecerán de sentido si no encuentran resonancia y el apoyo en las orientaciones valorativas reformadas de sus poblaciones, de sus actores.

BIBLIOGRAFÍA

Adolfo Gilly, *Historia a contrapelo. Una constelación*, México, ERA, 2006.

Aristóteles, *Física,* Madrid, Gredos, 1995.

Aristóteles, *Poética*, Madrid, Aguilar, 1972.

Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,* México, FCE, 1981.

_____, *Rostro y filosofía de América Latina*, Argentina, EDIUNC, 1993.

_____, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

Benavides Lucas Manuel, *Filosofía de la historia*, Madrid, Síntesis, S/A.

Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 2006.

Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El Equilibrista, 1995.

_____, *La americanización de la modernidad*, México, UNAM/ERA, 2008.

_____, *La mirada del ángel*, México, UNAM/ERA, 2005.

_____, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, UNAM/El equilibrista, 1994.

_____, *La modernidad de lo barroco*, México, ERA, 2000.

Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento latinoamericano*, España, Universidad de Deusto, 2006.

Carlos Pereyra *et al., Historia ¿Para qué?*, México, Siglo XXI, 2000.
Charles Baudelaire, *Las flores del mal*, España, Pre-textos, 2002.
Charles-Olivier Carbonell, *La historiografía*, México, FCE, 2001.
Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, México, Edit. Mexicana, 1977.
David Frisby, *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamín,* Madrid, Visor, 1992.
David Sobrevilla (Ed.), *Filosofía de la cultura,* Madrid, Trotta, 1998.
Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo,* México, Porrúa, 1991.
Eduardo Mendieta, Santiago Castro Gómez, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, post-colonialidad y globalización en debate,* México, Porrúa, Universidad de San Francisco, 1998.
Eduardo Subirats, *El continente vacío. La conquista del Nuevo mundo y la conciencia moderna*, Barcelona, Anaya y Mario Muchnik, 1994.
Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, España, Alfaguara, 2000.
_____, *La religión dentro de los límites de la mera razón,* Madrid, Alianza, 1995.
_____, *Filosofía de la historia,* México, FCE, 1987.
_____, *Hacia la paz perpetua,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
_____ *et al., ¿Qué es la Ilustración?,* Madrid, Tecnos, 2007.
Enrique Dussel, *El encubrimiento del indio 1492*, México, Cambio XXI, 1994.
Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia Mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.
Ernst Bloch, *Principio Esperanza,* Madrid, Trotta, 2006.
Etienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval,* Buenos Aires, Ediciones RIALP, 1981.
Fernando Ainsa, *De la edad de oro al dorado,* México, FCE, 1992.

Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, México, Planeta, 1992.

Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 2009.

Franz Hinkelammert, *El capitalismo al desnudo*, Bogotá, El Búho, 1991.

Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1985.

Gabriel Vargas Lozano, *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, UAM/UAT, 1990.

George W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972.

_____, *Fenomenología del Espíritu,* España, ABADA EDITORES, 2010.

Giambattista Vico, *Ciencia nueva*, II Tomos, Madrid, Planeta De-Agostini, 1996.

Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1998.

_____, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.

Guy Bourdé y Hervé Martin, *Las escuelas históricas*, Madrid, Akal, 2004.

Horacio C. Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana,* México, FCE, 1992.

_____, *Filosofía para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, México, UAEM, 1997.

_____, *Mario Magallón Anaya, Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, México, JP/UACM, 2003.

Jean Baudrillard, *América*, Barcelona, Anagrama, 1997.

Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, México, REI, 1993.

_____, *La posmodernidad explicada a los niños,* Barcelona, Gedisa, 1992.

José Joaquín Brunner, *Bienvenidos a la modernidad,* Santiago, Planeta, 1994.

_____, *El espejo triziado: ensayo sobre cultura y políticas culturales,* Santiago, FLACSO, 1980.
_____, *Globalización cultural y posmodernidad*, Santiago, FCE, 2003.
José Gaos, *Filosofía mexicana de nuestros días,* México, UNAM, 1996.
José Martí, *Política de nuestra América*, México, Siglo XXI, 1982.
José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, México, Porrúa, 2005.
_____, *La rebelión de las masas,* Barcelona, Planeta De-Agostini, 1993.
Josep Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad,* Madrid, Alianza, 2002.
Joseph Fontana, *La historia de los hombres,* Barcelona, Crítica, 2001.
Josetxo Beriain (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo,* Barcelona, Anthropos, 2007.
Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad,* Buenos Aires, Taurus, 1989.
_____ *et al., La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1988.
Laureano Robles (Ed), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Madrid, Trotta, 1992.
Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie,* México, FCE, 1992.
_____, *La filosofía americana como filosofía sin más,* México, Siglo XXI, 2001.
_____, *Precursores del pensamiento Latinoamericano contemporáneo,* México, SEP Diana, 1979.
_____, *Filosofía de la historia americana,* México, FCE, 1987.
_____, *El pensamiento latinoamericano,* México, Ariel, 1976.
Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento,* México, FCE/Colegio Nacional, 2005.

_____, *Los grandes momentos del indigenismo en México,* México, CM/FCE, 1996.

Manuel Reyes Mate, *Media noche en la historia,* Madrid, Trotta, 2006.

_____, *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 1993.

Mario Magallón Anaya, *Modernidad Alternativa: Viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL/UNAM, 2006.

_____, *Filosofía política de la educación en América Latina,* México, UNAM, 1993.

_____, *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una Filosofía en la Historia,* México, CIALC/UNAM, 1991.

Martin Heidegger, *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1999.

Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire,* México, Siglo XXI, 1999.

Nicolás Casullo, *El debate modernidad-posmodernidad,* Buenos Aires, Ediciones punto sur, 1989.

Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política,* Chile, FCE, 1995.

Odo Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia,* España, Pre-textos, 2007.

Pablo Guadarrama González, *Postmodernismo y crisis del marxismo,* México, UAEM, 1994.

Perry Anderson, *Los fines de la historia,* Barcelona, Anagrama, 1996.

Peter Burke, *La Revolución Historiográfica Francesa. La Escuela de los Annales: 1929–1989,* Barcelona, Gedisa, 1999.

R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos: edad antigua,* Barcelona, Herder, 1982.

Raúl Fornet Betancourt, *Estudios de Filosofía Latinoamericana,* México, CIALC/UNAM, 1992.

Reinhart Koselleck y H. G. Gadamer. *Historia y hermenéutica,* Barcelona, Paidós, 1997.

Roberto Follari, *Modernidad y posmodernidad. Una óptica desde América Latina*, Argentina, Rei, 1992.

Samuel Arriaran, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica de la modernidad desde América Latina,* México, UNAM, 1997.
Santiago Castro Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill-libros, 1996.
Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración,* Madrid, Trotta, 2001.
Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa,* Madrid, Taurus, 1975.
Tulio Halperin Donghi. *Historia contemporánea de América Latina,* Barcelona, Altaya, 1997.
Victórico Muñoz Rosales (coord.), *Filosofía Mexicana (Retos y Perspectivas),* México, Torres Asociados, 2009.
VV.VV. *Ideas en torno de América Latina*. II Tomos, México, UNAM, 1986.
Walter Benjamin, *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I,* Madrid, Taurus, 1990.
_____, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, (trad.) Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2005.
_____, Walter Benjamin. *Obras Libro I/Vol. 2*, España, ABADA Editores, 2008.
_____, *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II,* Madrid, Taurus, 1999.
_____, *Discursos ininterrumpidos*, Madrid, Taurus, 1982.

En un momento de crisis económica mundial, desde el Sur, donde las maquiladoras no duermen, donde la gente vende diarios que no sabe leer, cose ropas que no puede vestir, pule autos que no son ni serán de su propiedad, y levanta edificios que jamás habitará; se hace necesario plantear una filosofía de la historia abierta, "desde abajo", que justifique el ingreso a la Historia de los diferentes, de los sin-nombre, de los silenciados y, que actualice la memoria de un continente que aún tiene las "venas abiertas" y no acaba de ser plenamente nuestro.

La obra es un ejercicio que pretende reactualizar el pasado y la esperanza para deslegitimar el estado de cosas y, al mismo tiempo, la continuidad homogénea y ascendente de un tiempo que exige se le pase a la historia el "cepillo a contrapelo". Un esfuerzo colectivo "desde abajo" por reescribir el significado de lo que hemos llamado América Latina.


ISBN: 978-607-02-5552-6





Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe